

伏尔柯·格尔哈德

“自由精神”

——为人类自我启蒙的新未来而阐述一个古老的概念

“尼采与启蒙 - 在德国与在中国” 会议报告

柏林自由大学，2013年10月11日-13日

0. 开场白

究竟弗里德里希·尼采应算作启蒙者还是启蒙的敌人，在学界的讨论中从一开始就是一个富有争议、并多次被重新提上议案的问题。类似的争辩从来都取决于参与者以何样的启蒙概念作为讨论的基础。倘若我们将其独独理解为基本上是由其反对者所命名的“智性启蒙”的话，那么尼采无疑不属其列——尤其是十八、十九世纪的出版与政治实践中有着太多这样骇人的例子了。

这种狭隘的“智性启蒙者”是尼采一直以来所鄙夷的。他指责其仅依赖理性的推理方式、其所理解的与肉身和情感相疏离的智性、肤浅的乐观主义历史观以及流于皮毛的宗教批判。在首个《不合时宜的观察》中，他将大卫·弗里德里希·施特劳斯树立为他的鄙夷所针对的一个靶子。我们并不是想说这种做法一贯是合适的、或者甚至是有人身攻击的意向；但无疑的是，尼采从来都不想成为一个仅仅主张认识上的进步、主张纯粹知识与幸福之扩张的知性启蒙者，而实际上他从来也不是这样的一个启蒙者。

而倘若我们从一种广义上的启蒙概念出发，这幅图景就会改变。这样一种启蒙是由卢梭、哈曼和赫尔德所发起，由歌德、席勒、荷尔德林及浪漫派所发扬光大的。不光这样，我们还得将启蒙的历史起点追溯到古希腊智者学派和悲剧诗人——没错，一直追溯到前苏格拉底哲学家和苏格拉底本人。接下来甚至得要抛下这局限于古希腊的眼光，转而关注“轴心时代”的发展历程，这一历程涵盖了基督教诞生之前第一个千年中期、位处地中海与大西洋之间的所有文明。¹然后我们就随着孔夫子和佛陀、波斯人

1 关于轴心时代的概念参考卡尔·雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，慕尼黑，1947。Eisenstadt, Shmuel. N. (编)：《轴心时代诸文明》卷一：希腊、以色列、美索不达米亚；卷二：古典时代晚期、印度、中国、伊斯兰文明。R. Achlama与G. Schalit (译)。法兰克福 a. M. 1987。

查拉图斯特拉、几个犹太传教士以及梭罗和赫拉克利特进入了启蒙运动的早期阶段。尼采正是在这段历史中不断寻找着精神上的共鸣者。因此，他不仅可以和蒙田、拉罗什福科、笛卡尔和伏尔泰一样算作欧洲启蒙运动的伟大人物，而且甚至能够被视为我们应当致以谢意的少数几位哲人之一，因为是他们令我们意识到那种跨文化、跨时代的全人类的自我超越运动，这一运动贯穿人的整个生命历程，并通过对自身和世界的认识而完成。这样一来，将尼采称为一位杰出的启蒙者就毫不夸张了。正如《查拉图斯特拉如是说》中所表明的，这位启蒙者恰恰也是在人类文明的开端追寻着通往个体独立的指路标。

只要系统地探究这个追寻的过程，我们就会发现在启蒙运动与其承载者，即“自由精神”之间存在着一种紧密的关联，而后者又与尼采思想中所特有的“自我超越”的要求不可分割。因此我们只需阐明，尼采在其已完成的晚期著作《超善恶》（JGB）中是如何描述“自由精神”的任务，就能达到详解其思想中启蒙这一核心要素的目的。笔者的目的在于，在自我超越中凸显出尼采所特有的目标取向，即每一个体的启蒙。

1. “自由精神”作为核心主题

将JGB的第二章解释为全书的核心章节并不是一件困难的事。因为能够立于超善恶之地的人——更精确地说，是尼采所期许的勇于挺进超善恶之领地的个体的人——正是“自由精神”。而当我们一一浏览另外七个主题精彩的章节之后就会发现，自由精神实际上构成了整部书的主题：他是第一章主题“论哲学家的偏见”所要解决的问题；他必须成功摆脱第三章中所论的“宗教本质”；他还是尼采在第五章又一次重构的“道德博物学”所指向的未来。²

不特如此：倘若“自由精神”像尼采本人那样开始“学者”生涯，而根据第六章所论述的内容，他就不能一直只是一名学者。而接下来三个章节——尼采在此已经简便地自称为“自由精神”了——就会形象地告诉我们，他应该是什么和成为什么样的人：他应增进他的（“我们的”）“美德”、应高高超越“国民与祖国”之上、还应有“欧洲式的”思维方式并且“举止高雅”。

² 关于道德博物学参见MAI 39；KSA2，62ff.以及MA194；KSA2，91。【此句中引用部分译文均保留2000年中央编译局译本的章节名译法，以供读者参详，下文亦同。实际上“道德博物学”与尼采另一部大著《论道德谱系》是一脉相承的，原文字面义也是“起源、发生史”的意思。——译者】

除此之外，此书（第四章）还包括了至为精妙的“格言与插曲”。这是“自由精神”在开始其伟大工作之前的前奏曲。作者透露出这样的思想：“我们生命的伟大时期”就在“我们有勇气将恶更名为至善”之时（JGB 116; KSA 5, 93）。我们还读到，“自由精神”能够“硬着心肠”冲破规则的束缚（JGB 87; KSA 5, 89）。他必须是“认识的虔信徒”，其“虔敬”与宗教信仰相抵牾：“因此，他深刻的无知反抗着教会，正如他与‘自由精神’本属同类——他是自由精神的非自由”（JGB 105; KSA 5, 92）。但这却不能阻止尼采令耶稣也位列诸多“自由精神”之中，因为他指向了通向道德价值彼岸的道路：“耶稣对他的犹太人说过：‘法则，过去是为奴仆制定的——你们就像我爱上帝一样地去爱上帝的吧，作为上帝之子！道德又与我们这些上帝之子何干！’”（JGB 164; KSA 5, 101）

此书以一首名为“高山之声”的终曲收尾。歌者在此化为一位孤独的追寻者，对彻底革新的追求引诱他进入超越一切固有价值之领地，并且首先令得他曾经熟悉和珍视的东西都离他远去。最终，他就带着他穿透一切、指向至高处的“箭矢”成了一切旧有之物的死敌，变成所有朋友和自己眼中的陌生人。他住在“无人寓居之所”，“地处最遥远的冰岩帝国之间”，接近“星辰”却依旧面临“深渊”（JGB Nachgesang; KSA 5, 241）。这就成了一种经历和受难过后的确信：“惟有变化无常，才始终与我同为亲属”（243）。

这一如自我启示一般的洞见令歌者别无选择，只能投向“新朋友”（242）的怀抱。而目前却只存在一位朋友：就是尼采自己创造出来的查拉图斯特拉。这位朋友的出现带来了希望，这位孤独的追寻者充满危险的旅程在那一瞬间透彻的平静中走向终止，而这一瞬正发生在日午时分。正如尼采将静止的时刻设定在一天的正中，“光明与黑暗的联姻”（243）就发生在“生命的正午”。经过被孤寂所充斥的最伟大的历险，这静谧的一刻向这位“自由精神”展开了未来的图景。歌中的主人公用诗歌的语言所认可的“自由精神”，正是他自己。

而在这一刻，他并不再孤独：“日午前后，一点、两点……”（出处同上）。“伟大的日午”使得“自由精神”在生存斗争中变化了的自我变成了双倍。因此，进入超善恶之域的脚步是由个体的自我超越所推动的，他在一个冒有风险的生命举措中重新创造了作为个体的自身。倘若在有些人看来，特别是在与查拉图斯特拉结盟时，似乎个体性本身被消灭了，那么他们就无视了一个事实，即每一个体为了意识到自己的特

性，需要的是自身的同类，即另一个个体。个体虽然别无选择，只能在自身之中体验“可分割之物”³；他可以自怨自艾、自求多福；但在决定行动的瞬间，他却彻彻底底地呈现为一个“不可分割之物”（MA I 57; KSA 2, 76）。我们即将看到，他另一个自我——至少是思想上——的在场参与了这一刻。

无论他需要多少孤寂：“自由精神”确是离不开他的同类，即其他“自由精神”，他们在相互启蒙的过程中结合。带着对他者之在场的意识，他做到了彻底的自我启蒙。而我们至少可以这样理解尼采的查拉图斯特拉：对他来讲最重要的就是，用他的言传身教在所有理解他的人心中激发彻底自我启蒙的欲望。

因此我们也不用怀疑，终曲中的尼采是在用一个自创形象的出场来强化他重新创造的（或者也可以说是“重生的”？）自我。这或许可能意味着，尼采所认为的“自由精神”仅限于他自己，因而他自己创造出来的东西亦属同类。但更可能的则是，查拉图斯特拉在诗中的出场有着一个实际的理由：“自由精神”在自我超越的过程中赢得自身，而自我超越则只有通过与自己相对抗的斗争才能实现。只有用于承担自身个体性、将自己树立为标杆、并在孤独的伟大中向他人做出榜样的人，才能成为“自由精神”。仅仅争取朋友这一点，就已不是人人都能做到的了。

终曲是关于“自由精神”成长历程之诗的诗歌，他彻底摆脱自己的信仰和知识、价值和态度、摆脱自己的朋友以及自身，就是为了作为在孤寂中获得新生的人与其在自身中创造出来的他者的自我一同在社会和历史领域创造新纪元。这样一个经受如此巨大的挑战、与自身和其同类竭力拼搏并以自己的方式寻回自身、获得真正自由的人，也就有足够的社会能力，可以成为“立法者”（JGB 211; KSA 5, 145）。当看到尼采在《道德谱系》一书中将“自由精神”称为“自主个体”（GM II 2; KSA 5, 293）的时候，我们就可以通过对JGB的分析得知，自主性概念本身在专用于个体的人的时候并未丧失其政治意涵。

2. 一个意义不明的概念：起源和接受

³ 个体（Individuum）拉丁文原意为“不可分割者”。作者在此拆出其中的dividium表示个体既要超越自身又要保持自身同一性的矛盾所在。——译者

在九个主要章节逐步走向高潮的过程中，《超善恶》一书是一个主题分明有序的格言集，出奇地密集，整体看来可以理解为一篇不断上升的关于“自由精神”的论文。当尼采在前言中说起接下来的那篇“论战文”，即道德谱系，说他的新作品本意是要破例作为“论文”交付，而这些“论文”可以理解为他对自己格言所作的“评注”（此外还有一个目的，就是教会读者“阅读的艺术”（GM Vorrede; KSA 5, 256））——我们有鉴于JGB的情况就只能说，他在此完成的是这样一件艺术作品：用分主题排布的格言集来写作一篇论文。

那个贯通全书的主题就是“自由精神”——关于其起源、尊严、任务以及只有他才能带来的未来图景。如果说《人性的、太人性的》一书副标题表明，此书是“为自由精神而作”；如果说《朝霞》和《快乐的科学》越发吐露出“自由精神”开放和欢快的一面；如果说尼采在《查拉图斯特拉如是说》中尝试用最大的文学自由度创造一篇关于一位“自由精神”的预言者的神话，他重新来到人世间，看到是时候为那些已成功经验到自由的个体们开辟新的未来——那么，JGB就正是一本绝佳的“自由精神”宣言。此书以史学重构和时代批判的眼光、以严格自律的决心和终极预言的姿态——规划出，应当如何理解“自由精神”、他的自我要求以及那些尚无法达到这一极端的自我要求的人还可以有什么样的期许。

正如下文中将要提到的，尼采在学生时期思考自由问题的方式已经预示了他后来对以抽象方式表述自由的批判以及对生命中创造性行为中个体自由的强烈要求。因此并不出奇，他在写作悲剧的诞生同时还计划了一篇补充性的文字，题为《悲剧与自由精神》（NL 1870/71, 5[22]; KSA 7, 97以及NL 1870/71, 5[42]; KSA 7, 103）。

有鉴于尼采已出版著作中对苏格拉底典范般自由精神状态极为模棱两可，我们只能遗憾地说，可惜他没有完成计划中的《对音乐戏剧之伦理和政治意义的考察》（NL 1870/71, 5[22]; KSA 7, 97）。不过我们仍旧可以假设，他在对苏格拉底从未吝惜的赞美之词与尽管如此仍旧不断趋于严厉的批判中留下了足够的痕迹，表明他对于这种为哲学奠基的“自由精神”深刻的矛盾心理。他自己在引人深思的1874年笔记中公开表明了这一动机：“我只想承认，苏格拉底与我是如此之近，我总是差点就要和他打上一架。”（NL 1875, 6[3]; KSA 8, 97）。在“自由精神”对哲学的态度这一问题上，这一存在上的接近与演示上的抗拒相互交织的情境同样出现在JGB中，并一直持续到《偶像的黄昏》。

但这一矛盾心理并非是在尼采与苏格拉底的关系中才开始的。它本属于自由精神概念的一部分，至少从使徒保罗称自由精神为神的恩赐起就已是这样。因为这一恩赐具有一个比其他任何来自神的恩赐都要更加厉害的属性，即任何时候都可能转而攻击其创造者。它业已造成了逐出伊甸园事件并从那时以来招致了一连串罪孽和诱惑，而这一切——至迟在人类自以为是地扮演神的代言人时——必将导向一系列社会冲突。

就这样，“自由精神”于13世纪第一次有明文记载地作为一个术语出现了：spiritus libertatis⁴。此概念当时主要是多明我会的修士用于自称，这些修士致力于保持基本由个体所构成的、与神性世界之间关系独立于教会体制的等级分别之外。他们诉诸于保罗书信中的哥林多后书：“主的灵在哪里，哪里就有自由”（哥林多后书 3, 17），却即刻被疑为异端。而这一怀疑于1270年得到官方确认，经手人是受托进行调查的大阿尔伯特。因此，他们当时被轻蔑地叫做“拜亚当者”，意思差不多是“野蛮”、“幼稚”、尚未得到教养的神的孩子，他们缺乏对教会权威必要的顺服、不知廉耻地运用自己的精神。

这些spiritus libertatis的信徒大多被归入在俗修女的运动中，并于1311年维也纳⁵宗教大会上被判为异端。这一禁令影响深远。仅仅两百年之后，他们的踪迹就在历史的阴霾中消失殆尽。他们今天之所以引起哲学界的兴趣，仅仅是因为有一位自有哲学以来继柏拉图、柏罗丁、奥古斯丁和安瑟尔谟之后最有创见的宗教思想家所遭到的审判需要得到澄清。人们相信，艾克哈特大师曾经得为自己辩护，因为被指责为spiriti libertatis组织的成员（参见Wehrli-Johns 2000）。倘若这一审判是公开进行，或许就会成为另一个表明信仰之生存力量的动人范例，正如柏拉图所述的针对苏格拉底的审判为自由精神的生存自主性所留下的榜样。⁶

没有证据表明尼采熟知他所使用的核心概念先前的历史。他显然不知，“自由精神的兄弟姐妹”范围内最重要的著作曾被质疑为“道德沦丧”与“教会的敌人”。那就是自十三、十四世纪之交以来流传起来的《单纯灵魂之镜》（*Le Mirrouer des*

4 拉丁文的“自由精神”。——译者

5 Vienne, 法国城市。——译者

6 之所以指出这一点，是因为尼采同样也是一位对宗教事务有着非凡见解的思想家，他的见解如此奇特，他简直得要抵抗它们的力量了。参考：伏尔柯·格哈德：《尘世的意义——对尼采宗教批判的批判》，收入：同一作者：《肉身的单子论》，柏林/波士顿 2011，341-359页；同一作者：《意义之意义——试论神性》，慕尼黑2014。

simples âmes)，其著者为1310年因异端罪被执行火刑神秘主义者玛格丽特·波蕾特（参见Porete 1987）。据她所见，孩童般稚嫩的灵魂根本做不了恶（指出这点是为了衔接到尼采）。它们不需遵守任何规则，因为在它们身上发挥效力的上帝意志本身就会关照它们做出正确的行为。这样一来，（还是为了衔接到尼采）它们正立足于超越由人类所判定的善恶之分的领域。为了令个体的人从日常生活的当下情境中脱离开来、并促使他去做帮助单纯灵魂飞升的事，“自由的精神”就已足够。

这样看来，尼采仅仅诉诸于近代传统中关于“自由思想者”⁷的说法。这一说法于18世纪作为*esprit libre*⁸的译词进入时下流行的德文启蒙著述，并以相近的表达方式同样流入其他欧洲语言。而英文著作中的相应说法又通过哈奇森、休谟和亚当·史密斯更加强烈地影响了那些自视为世界性的、实用主义的德语作家，他们无论对宗教还是传统习俗都持批判态度。而在一般观点看来，“自由思想家”被视为不可知论者，有时还被视为无神论者，并遭受道德沦丧的质疑——而这无疑是不公正的。

因此不必惊讶，“自由思想者”在十八世纪自视较为严肃的文学中并非总是得到好评。1747年，盖勒特⁹嘲讽地说到自由思想者，说他们是那种一生都在怒斥宗教、快死的时候却又变成信徒的人。莱辛在其创作的喜剧《自由思想者》（1749）中塑造了一位可笑的原则骑士，由于顽固不化而无法做出爱的告白，最后才在一位先前被他鄙夷的神职人员帮助下达到了目的。¹⁰康德在一篇尼采明显没有注意到过的文章《什么叫做：在思考中定向》中把自由思想的滥觞称为“以不认同任何义务为原则”（康德1912/23 [1786], 146）。【此处请参见参考文献中的评论】¹¹

康德引人发笑的异议虽然只是针对他的同时代人，但在检视尼采非道德论时却不应被忘却——而这并不只是因为，“定向”一词将肉身性与理性结合成一项与世界相联系的终身事业。康德对“自由思想的滥觞”有着这样简明扼要的评价：“那么，一旦想要脱离理性的法则去行使思想中的自由，最终会导致自由的自我毁灭。”（出处同

7 “自由思想者”（*der Freigeist*）为“自由精神”（*der freie Geist*）两词合并构成的复合词。——译者

8 法语的“自由思想者”。——译者

9 Christian Fürchtegott Gellert (1715-1769)，德国启蒙时期著名作家、道德哲学家。——译者

10 尼采毫无保留地把莱辛归入了“自由精神”的行列，并且即便是谈到“自由思想的滥觞”（*Freigeisterei*）（JGB 28; KSA 5, 47）对他也毫无微词。

11 译者得到的稿件中缺乏参考文献部分，请编辑斟酌是否删去此句。——译者

上) 尼采只有严守他在《查拉图斯特拉如是说》和JGB中所论的“美德”，才有可能逃离这一自我毁灭的命运。

在尼采的世纪，1804年匿名出版的《博纳文图拉的守夜人》（作者可能是恩斯特·奥古斯特·弗里德里希·克林格曼）堪称自由思想者之说的经典作品。此书引起过轰动；但我们却不能说它地位尊崇。因此，尼采在决定使用“自由精神”这一概念时完全就是想要挑衅那些他视之为自己作品读者的有学问的先生们。而另一方面，他在JGB中列举出的那些同义词如“自由思想者”、“libre-penseurs¹²”或是“liberi pensatori¹³”在他那个时代进步而崇尚自由的头脑中根本就有着共鸣。

3. 对“自由精神”的接纳

悲剧一文之后那段时期的笔记表明，尼采有着作为“自由思想者”的自识并且特别是在这种自我理解的映照下写出了《不合时宜的考察》。正如坎皮奥尼指出的¹⁴，他在此时还完全身处叔本华和瓦格纳的影响之中。自由思想者寻求的是与所有大型社会机制如宗教和政治都保持距离，尼采在为科西瓦·瓦格纳所著的《五篇序言》中也承认了这一点（KSA 1, 753ff.）。他感到自己凌驾一切传统之上，并要求自己具备艺术天才的属性。

确认无疑的是，这里面有着对理查德·瓦格纳亦步亦趋的模仿，后者穷其一生（即便作为《帕西法尔》的作曲者）都自视为“自由思想者”。但我们不能无视尼采于1872年已在《献给理查德·瓦格纳的前言》中将自己推介为更加优胜的创新者。就像他在同一本书中针对苏格拉底所说，他要成为“所谓世界史的转折点和风暴中心”（GT 15; KSA 1, 100）。而那位作曲家——“我尊敬的前辈”——则仅被尊为一位艺术先驱者，而以自由为目标思想和行为才能达成的真正的伟大作为都要追随此先驱的美学成就。而针对自己本人，尼采毫不质疑哲学在历史和文化方面的优先地位。即便他在1872年还相信自己作为作曲家也能取得成就，也不能改变他对哲学事业优越性的确信。

在这一背景下，和瓦格纳发生冲突就不可避免了。尼采在《人性的、太人性的》中的箴言警句中完成了这一断交，而与叔本华之间的距离也由此拉开。一个明显的标志

12 法文“自由思想者”——译者

13 意大利文“自由思想者”

14 此处和后文的论述均可参考Campioni 1965, 1987和2000。

就是“自由精神”的构想：这一构想从这里开始接近对伏尔泰式启蒙者的理解、以笛卡尔式的怀疑为标杆、以法国道德主义者为导向并秉持如下的信念：必须创立以科学方法论和史学知识为内容的普通社会教育。天才不再被视为创造历史的唯一力量；对概念批判、理性论证和分工合作的价值判断开始提升。尼采甚至表现出对政治权力均衡和在实际权力关系中做出妥协的意识。他戏谑地提出要建立“现代修道院”、在其中教育出社会所需要的“自由思想者”的想法（NL 1876, 16 [45]; KSA 8, 294）；这些修道院可以成为“创造更好人类的[...]中心”（NL 1875 1875, 3[75]; KSA 8, 36）。

这些话题尼采后来再也没有提起；但我们也不能就这样断定，在《查拉图斯特拉如是说》、《超善恶》或《论道德谱系》中已然放弃了这些政治和文化方面的期待。它们仅仅在背景中出现，因为尼采越来越集中于探讨“自由精神”这一自我概念，以便确立那些为了文化的革新和拓展而必须由每个个人满足的先决条件。而当尼采在《人性的、太人性的》一书中以及后来在JGB中极力强调，重要的不光是“学者”的素养，而是一个“完全不同的更高使命”，即“要处于孤独之中而统率科学家与学者组成的千军万马，向他们指示文化的道路与目标。”（MA I 282; KSA 2, 231）。

因此，“自由精神”不管在尼采思想的智者阶段还是以近代启蒙为导向的阶段都被构想为一位“发号施令者”、其“立足之地”的追寻者以及“孤寂者”。即使尼采在《查拉图斯特拉如是说》之后与“自由思想的滥觞”（JGB 28; KSA 5, 47）划清了界限并由此开始更多地谈论“自由精神”，七十年代后期、八十年代早期著作与JGB中所阐明的态度立场之间也并不存在多么重大的分别。¹⁵我们也不用假设在《快乐的科学》或《查拉图斯特拉如是说》造成了什么“断裂”。只要证实在对文化革新的追寻中不断加强的严肃态度、并且看到尼采的信念，即他已经额外获得一系列能够帮助他专注于自身“任务”的基本判断——只要做到这些就已经足够了。这里面有迅即被树立为定论的对“上帝之死”的信念，有与之相关的对“颠覆一切价值”的要求，有对“权力意志”推动一切向前的根本冲动的思考，还有使人陷入深深地精神不安的、无限神秘的、如同爱与拯救的福音一般被宣誓的“相同者的永恒回归”“学说”。这一任务引向了“自由精神”构想的基本问题，即“自由精神”自我要求中的自由究竟是否存在的问题。

15 此处所述的两个著作阶段一般被称为“中期”和“晚期”，另外写作悲剧和不合时宜的考察的时期被归为“早期阶段”。本人则继续支持那种仅区分两个著作阶段的看法：第一阶段包括头一个十年中的作品（到《朝霞》为止），尼采在这一阶段提出重大的意义问题；第二阶段（从《快乐的科学》开始）中，尼采开始尝试实验性地解答这些意义问题。《人性的、太人性的》和JGB中自由精神构想事实上的接近也证实了这一区分。

4. 自由作为精神的特权

尼采曾在文中多次否弃自由、甚至大胆到断言“存在的只是自由的幻想而非自由本身”（MA II 漫游者 1；KSA 2, 540）¹⁶。只要我们回忆起大量类似文本中的几个范例，照说就无疑可以确认，这位哲人放弃了一切谈论“自由精神”的权力。倘若他仍然间或这么做，我们也大可以满足于对他提出自相矛盾的指责。但由于一方面否弃自由对尼采是极为重要的事，而同时他又视“自由精神”为价值颠覆的希望所在——这样一来我们就必须检视清楚，这些表面上无法相容的立场之间关系究竟如何。

提出检验的要求符合的是学校教育的守则，目的是澄清在此探讨的学说是否能够被思考而不产生任何悖谬。尼采却不是崇尚学校教育的类型，再没有比这更令他讨厌的事情了。不过，由于他作为一位思想敏锐、敬重逻辑的哲人不但致力于发现自己思想中的悖谬还严厉苛责他人的自相矛盾，这样就可以合理地提出这一问题：他为何并未尝试澄清他对自然和社会自由的现实性根本上的否弃与对个体生存自由无条件的肯定这两方面之间的矛盾关系。在所有已出版著作和遗稿中没有一处在向读者（或至少向他自己）解说对自由理论上的否弃与实践上的肯定之间的相容性。我们只能猜想，或许他是如此以实践的视角看待“自由精神”的自由，以致对他而言用理论为其辩护实属多余。

倘若这样理解正确的话，尼采就是在追随古希腊哲人最初对自由的理解以及康德的批判的自由概念。苏格拉底和柏拉图就已要求自由的权力却并未将其看做待解的问题，这一点尤其表现在柏拉图的《克里同篇》。康德指出，处于知性概念管辖中的自然——亦包括生命和社会——只存在因果关系而并无自由可言。尽管如此，只要人不受外力胁迫而遵循自身动力行事——不管是从自身的见解，还是从根深蒂固的习惯、被证实的信念抑或某个着意为之辩护的原则出发——他的行为都是自由的。

康德的观点简单说来就是，并不存在作为自然事实的自由；但对自身行为根据有意识的人的行为可在实践上理解为“自由”，而其他对自身自由有意识的人也会认可这

16 自由的“现代概念”对尼采来讲只不过意味着“多了一重对本能之堕落的证明”（GD Streifzüge 41; KSA 6, 143）。而尼采所唯一承认的是追求自由，是“被解放的人”（GD Streifzüge 38; KSA 6, 139）。而他所承认的最高形式的自由在“对自己负责的意识”中对他显现（出处同上）。在谈到“自由精神”或是“自由思想的滥觞”时，他的观点会瞬间发生变化。在此处，他猜想在自然诱因与以“不可控的力与能量”出现的“感知的灼热”之间存在着紧密的联系（MA I 235; KSA 2 196以及 MA I 232; KSA 2, 194），而后者可被视为自由的表达方式。

一点。世间任何事态发展都得看做是命定的；自由的只是有自我意识的个体在其中做出的行为。

有迹象表明，尼采正是这么理解康德的。他从中获知康德学说的那些哲学史文献¹⁷正是这样讲解康德，而且自然指明了那些令批判哲学问题得到解决的前提。而在我看来，尼采的问题正在此处：他既不会接受“两界”之说（自然界与自由界），亦无法认可意志之（纯粹）合理性的观点。两者对他而言都属于一种形而上学，这是他无论出于认识批判的理由还是作为心理学家都无法接受的。因此，他绝不会考虑把那种受到——已被他坚决否弃的——双重先决条件约束的康德自由论纳入自己的“自由精神”构想。¹⁸

这自然不会阻止尼采将康德之后普遍被接纳的自然法决定论与实践自由之间的可协调性用于自己的目的。这虽令他得以在任何可能的情况下驳斥所有脱离了肉身和生命的意志自由，却并不妨碍他在论及伟大民族（如古典时期的希腊人）、伟大时期（如文艺复兴）或伟大个人（如切萨雷·波吉亚、路德、歌德或拿破仑）时承认自由本身的伟大。

尼采对自由的泛泛的批判态度与对具体生命成就中自由的认可之间能够并行不悖，这一点在一篇他十七岁时就读普福塔文科中学、尚深受康德主义者弗里德里希·席勒影响的时期写作的文字中就已有所表现。在1872年《悲剧的诞生》中，对席勒的引用尚多于瓦格纳或歌德。1862年4月27日，尼采以《意志自由与命运》为题写道：“自由意志是[……]个抽象概念并意味着有意识行为的能力，而命运我们则理解为在无意识行为中引导我们的原则。”（尼采1994，61）在对这一组对立面的解说中，尼采指出，

17 其中主要包括叔本华、库诺·费舍、弗里德里希·阿尔伯特·朗格以及阿佛里肯·斯皮尔的著作。阅读大量解说康德著作的文献之后，尼采觉得自己已经十分熟悉康德的立场，很少感到需要亲自处理康德的文本。但确有证据表明他读过《判断力批判》，因此应该能够从中悟到，康德在生命问题上还构想出一种不受形而上学二元论拖累的自由概念。参见：比尔吉特·莱奇：《伦理美学》，美因河边的法兰克福，2001。

18 康德自由论恰当的解读方式时至今日仍是个极其耗费资源的论题。但我们至少可以指出，康德即使不用两界论的形而上学上层建筑也能解释清楚这一问题。在他的生命理论以及对文化的构想中，他都认为自由具有一种在个人与社会自我理解中起作用的功能，其形而上学的效用范围仅限于对生命之统一性与认识之整体性的假设。而这样的统一性是尼采在谈起“肉身”、“生活”或“世界”时也无法否弃的。而当他用这样一句话结束他对哲人“谬误”的批判时——“不过除却整体什么也没有！”（GD 谬误 8；KSA 6, 96）——他的立场比他所以为的要更接近康德的批判形而上学。——在这一背景下，承认尼采的思想与康德之间有着比他自己可能承认的更加接近的亲缘关系，就不再是什么苛求了。

“命运与自由意志之间的严格区分”在个体行为中根本无法贯彻，“并且两个概念融合在个体性的理念中”！（出处同上，62）

尼采终其一生都得以坚持这个很早就找到的解决方案。他1862年对此方案的再次综述形象地表明，它不仅适用于在不同情况下表现为不同形式的命运与自由之间的关系，而且还可用在“自由精神”行为中自然与自由的关系上：“当事物越来越远离无序，当教养的范围越来越大，个体性也会愈加凸显，其特性会愈加丰富多样。自动自为的内在力量与外来的印象，及其变化发展的杠杆——除了意志自由与命运之外，它们还能是什么呢？”（出处同上）

这样一来，尼采对自由的一般性否定与在个体中的肯定之间的矛盾就可以得到解决：作为自然的一份子、作为一个交织于无数社群从属性之中的生物，“自由精神”同样受制于生命的决定因素与其所在时代的社会传统。即便如此，他还是可以从自身需求出发彰显自己的个体性。而对自己的要求越高，这一可能性就越大。带着对创造力的意识、在伟大使命的呼唤下并朝向一个决定性的目标，超越自我的精神所拥有的超越一切矛盾之上的自由是一切怀疑都无法摧毁的崇高。

5. “自由精神”在生存中的出场

《超善恶》第二章的内容是一个“自由精神”公然的现身说法：一位自认为是“自由精神”的作者试图向读者讲明，“自由精神”究竟是什么以及他如何自我理解。他一方面举例说明如何辨认“自由精神”以及它与不自由的精神或是无精神的自然物（不管我们如何称呼）有何区别；明确指出“自由精神”之对立物时所遭遇的困难已经表明，精准的描述绝非易事。另一方面，此作者又深觉有义务在写作和思想中树立起一个可辨识的“自由精神”的榜样！尼采本人就表现为自己理论杰出的实践代表，毫无疑问，他令人信服地做到了这一点。

因此，呈现于我们读者面前的就是文字工作的一种生存形式：作者虽然博学多知、善于教导、对众多重要论题都深有见地；但他的叙述方式：严肃而又幽默、轻蔑而又赞赏、反讽而又庄严、富有教养而又不失灵性、有时还带着煽惑人心的姿态——而且所有这些都带有最强烈的个人色彩——这表明，他所展示的不仅是自己的观点，并且还有他如何自识。在这一点上，尼采是他身后半个世纪才诞生的生存哲学的开路人。

尼采并不是在《看，这个人》中才头一次谈起自己；他在《五篇前言》中同样提到了自己的个人经历和期待；在关于“自由精神”的第二章中，为了心目中最重要使命，他甚至抛弃面具、尽可能地现身说法。“自由精神”或许确实喜爱“面具”

（JGB 25和40）、易受“诱惑”（JGB 33）、作为“未定型的动物”（JGB 62）需要“冒险的勇气”（JGB 227）并且力求做到“改变”和“转身”（JGB 32）：但他对“孤寂”（JGB 63）的追求并不是出于掩饰自身弱点的意图，而是为了考验自己的强项。无论他在“自我超越”中改变自身的需求有多么强大：“自由精神”必须同时“懂得自我保存”！（JGB 41; KSA 5, 59）尼采在此看到了“对独立性最严厉的考验”（出处同上）。所以说，在尼采那里也存在一种统括整个生存的概念框架。

这里面潜藏的不一致——如果不说是矛盾的话——是掩藏不住的。但显然，尼采意欲表达自我、借表达被认识并被认可为例外（或者如他所说：不与他人混淆）。故而，在一切转变的激情中都存在一定的连续性。这一观点的说服力仅一点说明就已足够：若非如此，“自由精神”就绝不“自由”也不再是“精神”了。倘若事实上自我会变得面目全非，那么“自我超越”也就无从谈起。因此，无论在精神中还是在其已成为固定特征的思想自由中都必须存在一个有效因子，即不断上升的稳定性。若非如此，又如何能够如此肯定地谈起“我们的美德”（JGB 214）、“我们的正直”（JGB 227），谈起“最广义的责任”（JGB 61）、“对一切严谨与艰难之物的尊敬”（JGB 260）和“高贵”？而所谓高贵的灵魂之“敬畏自身”（JGB 287）则更是无从谈起了。

当尼采将“转身”宣告为“自由精神”首要的方法论任务之时，这一通常隐匿着的连续性因子对他思想的重要性就显示出来了。“我们这些向后转者”——他这样向整个人类发起呼吁——须得令自身境遇的“险状”“增长到极限”，以便借“杜撰和乱置的力量”提升精神的特质（JGB 44）。

这一“转身”与“自由精神”一切行为相关，因而对其内心情状也无法不做出改变：即便如此，它也必须假设某种在变化中始终一致的东西；某种忠于自身的东西，就像查拉图斯特拉提出对大地保持“忠诚”的时候所要求的那样（查 前言 3; KSA 4, 15）。我们肯定不必为此假设某种形而上学的实体；哲学自康德对理性之二律背反的批判之后久已抛弃了这种做法。不过也不能肯定地讲，尼采确实未采纳某种至少可以

理解为人格性的个体统一性。他终究期待着，“自由精神”“在长期的压力和束缚之下”发展出“正直和无畏”的个性，因为“他的生命意志必须抬高到权力意志的程度”（JGB 44, KSA 5, 61）。

造成这种普遍的“压力和束缚”、要求某物“必须”发展和提升的究竟是什么？我们可以依照另一处文本称之为权力意志多重的相互对抗（参见Müller-Lauter 1971, Gerhardt 1996）。但就“自由精神”而言，相互之间发生对抗作用的诸多强力的多样性至多只能分割到个体的人格统一。在此持存的自我是人人都同样拥有的自我，只有运用自己的精神与自由才能与他者区分。

所以说，在尼采那里同样存在一种可辨识的个体生存的生命形式。正是对它而言，一切所知所觉、所感所识才有了意义。直到“与我们有所关涉的世界”都是如此（JGB 34; KSA 5, 54）。而个体生存这是这一意义的起始和终结之处。倘若对于这一纽结了一切意义的我，尼采所设定的仅仅是一个任意的自我或是情绪的自我，并任其追随所有的外来印象和内在冲动——倘若这样，他和施蒂纳所抨击的那种主体主义怀疑论者或者那种坚定的唯我论者就没什么分别了。

但这不是尼采。他所设定的出发点毋宁说是一个在无数活动中对自身做出规定、以自己设定的目标为指向的自我。它虽然受制于肉身与外来刺激，同时却也承担对其进行调控的任务。尼采从不放过任何一个指出其可塑性的机会。

不过同样无可置疑的是，尼采相信这一存在核心有着自己的冲动和进取心，他意图以身作则为这些冲动和进取心指明方向和目标。实际上，这一不断突破自身的中心正是他所为之冠名的“自由精神”。在这一点上，他不仅比那些只是讲“我”或“自我”的哲人更加有的放矢；还比那些仅仅赋予自我以精神与自由、却并未使之负有无限超越自身这一义务的哲人——如柏拉图或奥古斯丁、蒙田或莱布尼茨、伏尔泰或休谟、康德或黑格尔——要更加坚定。无论如何：就其自视为“自由精神”而言，尼采比他在哲学外行面前所承认的要更加接近哲学传统。

6. 诀别的姿态

当我们指出“自由精神”的那些概念要素——尼采本人宁愿将这些昭示他与哲学思想史联系的要素藏匿起来——的同时也不能否认这一事实：他在第二章中所表明的首要立场是一种批判和拒斥的态度。这使他在接下来的章节中更加易于从面向未来、积极向上的方面阐明“自由精神”及其所承载的期望。这样一来，就可令人忆起“自由精神”在自然史和文化史上的自我解放、就可要求博学多才的转型、可以召唤其美德、突出其欧洲的超国家性，并最终复活尼采从儿时起就与父亲联系起来的高贵的谱系理想。¹⁹

有了这样的前景，那么对知识、真理（JGB 24）与哲学（JGB 25）以及对“庸人”（JGB 26）的嘲讽，还有针对可理解性（JGB 27）²⁰和“市民生活中的”“是是非非”（JGB 34）、针对人文主义的理念（JGB 35）或人格（JGB 41）的辩驳就比较容易接受了，虽然世界只会变得更加不堪，倘若尼采所不能忍受的东西全被消灭干净的话。但我们必须讲明，他在这些地方做出的判断也是“用了透视法的”；我们必须总是把他放在上下文中来理解。况且他如此渴求被一再而彻底地重读，所以没有一处可以纯按字面义来理解。²¹

举个例子，应当如何理解我们“对人感到厌倦”？（GM 12; KSA 5, 278）尼采会如此说，是因为他认为自己在曾经多次痛斥的欧洲人的“自轻自贱”中发现了文化的危机。他罗列出，人们是如何“走下坡路，变得更仔细、更温和、更狡黠、更舒适、更平庸、更冷漠、更中国化、更基督化”并在此看到“欧洲的危机”（出处同上）。关于这一断言是否中的以及其所依据的众多标准是否等级相同，还有商讨的余地。这或者可以搁置不论。我们只用追问，即便这些全都没错，难道就能说明这是一种关于全人类的决绝的言论吗？是否单单因为有些人的行为令人失望，就必须、或者能够“对人感到厌倦”呢？为何偏偏是尼采声称“对人感到厌倦”，这可信吗？

在回答这个问题之前，让我们首先承认，愤世嫉俗地谈论自己周遭的人是完全可以理解的事情。每个对生活感到失望的人都会发出这样的言论。但倘若他除此之外还埋怨自己没用，就恐怕是对自身此在感到厌倦了；这样的人就可以称为“厌世者”。

19 尼采的父亲在接受吕肯地区的牧师任职之前是魏森堡的一名狂热的骑士教育爱好者。由于父亲一缘故，家里必须从城堡搬迁到小村庄里的牧师公寓，这对小弗里德里希来说简直就像被逐出伊甸园。

20 JGB 27中为描述理解困难而使用的印度文“ganasrotogati”字面义为“一步一步地挪行”——就是有如龟速。另两种表达方式（“kurmagati”和“mandeikagi”）在尼采行文中各有释义。

21 这是同样天才的尼采读者托马斯·曼的建议，见文：“吾人经验光照下的尼采哲学”，收入：《大师的苦难与伟大》（1947），法兰克福，838-874页。

但这绝不是尼采！他为生命而欢庆，他要“深入探究”、要对它提出挑战、提升并丰富它的内容。他所关心的绝非今天的读者或许会联想到的物种多样性危机，一切对他而言都关乎人的力量尽可能的蓬勃发展。他的希求也并非为了维持生命正常的循环往复。即便尼采有时让他的查拉图斯特拉对人类提出自我理解的要求，要视自身为“大地的意义”并真正成为“大地之盐”——即便如此，这也纯粹是为了人类的利益（Za Vorrede 3; KSA 4, 14）。

他的思想脉动的方向是，通过自己的“作为”、通过自身“成就”动人的典范力量令同类更加有创造力。在这一以鼓舞他人为目标的事业中毫无厌世心理可言——“对人感到厌倦”更是无从说起。在两千年的欧洲传统中恐怕很难找出另一位更加费心尽力为人类的未来操碎心的哲人了。可能有人会提起皮科·德拉·米兰多拉，提起康德、荷尔德林或是青年马克思；而尼采对人类文化未来之竭尽思虑丝毫不亚于他们。倘若我们把这关于厌倦的说法当真，就会忽视他的调笑之意，而为人类开创超善恶的新未来正是由此启始。

以此事业为目标的人不会对人“厌倦”，即便他要求人们在由自己奋斗而来的通向未来的道路上变得自我厌弃。即便尼采想从“超善恶”中生发出“超人类”（查拉图斯特拉所宣告的“超人”的目标似乎正说明了这一点），这条道路上所需要的也是如今的人。而事实上，尼采作为“自由精神”也是由这样的人开始的。

7. 关于“自由精神”所应得的批判

很显然，在其晚期著作中，尼采试图为人类的未来做出一些规模庞大的远景规划。其中很多在《超善恶》中描述“自由精神”之强大和美德的段落已略有提及。但当他庸常口诛笔伐、对人文肆意涂黑、并断然否弃人权的时候，这些远景就会使我们产生恐慌和惊讶的情绪。还有他使“无条件的权力意志”（JGB 44; KSA 5, 61）成为唯一的历史推动力、以及准备重新接纳“暴力”和“奴役”的企图，也导致他所宣告的未来失去了任何吸引力。正相反：在这些地方，须得以尼采用以反抗其时代和职业同样的决心来驳斥他。

这一异议不能留给尼采的敌人做把柄。恰恰他的拥趸才应当在发现尼采的观点与自己信念之间发生冲突之时发出声音。他们尤其应为这位哲人之生存的肃穆而战。正如

JGB中所讲，“自由精神”是作为批判者开始自己的旅程。只有坦率的批判才是对他公允。

即便我们仅仅说出有利于尼采的批判，而不提那些从今天关于人及其世界的知识出发可能做出的批判——即便这样，也会超出这篇论文的讨论范围。但就我们所知的许多不无道理的异议来讲，应当最终强调一点，即尼采从“自由精神”的视角构建其“未来哲学”时同样行使了自己的自由：从其“最高级样本”的视角出发来思考人类。他认为人类文明所赖以生存的是不断自我超越的事业，带着这一正确的信念他追问，最优秀力量如何才能进一步提升。而这也正是一种启蒙的观点，认为人应尽全力超越自身发展的现状——不是为了远离自己，而是为了越来越接近。

我们在对“自由精神”的解读中所阐明的、以及在追寻自我超越的道路上所看到的令我们感到陌生、甚或可疑的东西，在“启蒙”的大框架下瞬间变成了我们耳熟能详的文化：以其随着历史的发展而施展出来的力量，人在总是受其所制的历史情境中致力于从当前状况的规限中脱身并走出自我突破的一步。倘若我们把这一步借常用的词汇命名为“解放”，就不会有人去想，这可能是人类自我毁灭的企图。而把“自我超越”理解为自我毁灭的企图也是同样地荒谬。这里所谈论的仍是人类最优秀力量的提升、精华和浓缩。将这一进程继续称为“启蒙”是正确的做法。但与尼采不同的是，我们希望它能为全人类带来好处。