

谁谋杀了上帝？

[美] D·康威/文 王 齐/译

提 要: 尼采通常被视为是无神论事业的哲学捍卫者,但是通过对尼采《快乐的科学》中“疯子”及其在市场中的表现的分析可以揭示出,“疯子”并不是尼采的代言人,而是对尼采学说的极具诱惑力的歪曲。“疯子”没有把“上帝死了”作为探索自我肯定的非关系性基础的机会,他宁愿背负杀死上帝的终极之罪,也不愿思索与上帝无关且不受罪玷污的生存可能性。因此“疯子”所宣称的“我们已经杀死上帝”的信念伪造了一种后有神论生存,但实际上,晚期现代西方人并没有做好接受彻底无神论的准备。对于尼采来说,“上帝死了”则标志着人类历史上一个黄昏时期的开端,人们对上帝的信仰变得越来越非理性和不可思议,但又不可动摇,不是因为人的选择或过失,而是因为一个濒临衰竭的文化融合的传统。

关键词: 尼采; 无神论; 后有神论; 启蒙方案; 晚期现代

中图分类号: B516.47 文献标识码: A

疯子跳到中间,他的目光穿透了他们。“上帝在哪儿?”他喊道。“我要告诉你们。我们已经杀死了他——你和我们大家都是他的谋杀者。但我们是如何做的呢?……”

尼采 《快乐的科学》,第125节

没有哲学家比弗里德里希·尼采(1844—1900)与无神论事业更紧密地联系在一起了。随着他宣告的“上帝死了”被广泛认可,尼采常常被援引为典型的在哲学层面上捍卫无神论的人。这个认可均匀分布在两类人中间:那些为尼采的大胆和坦率称赞他的人,以及那些为尼采攻击基督教会的权威而辱骂他的人,后者认为尼采的攻击并无正当理由。不过结果却是,尼采与无神论的关系并非如他的支持者和反对者原想让我们相信的那样简单。尽管对基督教道德的实践者招致的心理和情感代价进行过深刻批判,尼采对基督教道德在西方文明的发展和生存进程中扮演的不可或缺的角色却极其关注。

作者简介: D. 康威 (Daniel Conway), 德克萨斯农工大学 (Texas A & M University) 哲学与人文学教授,以及宗教研究和电影研究教授, *Nietzsche-Studien* (《尼采研究》), *Journal of Nietzsche Studies* (《尼采研究学报》), *Nietzsche Online* (《尼采在线》) 编辑委员会成员。研究领域为欧洲大陆哲学,尤擅尼采和克尔凯郭尔研究,著有《尼采的危险游戏》(1997)、《尼采与政治》(1997)、《尼采〈道德的谱系〉导读》(2008); 主编有《克尔凯郭尔: 先锋哲人的批判性评估》(2002)、《克尔凯郭尔〈畏惧与战栗〉: 一个批判性导读》(2015) 和《尼采与〈反基督〉》(2019) 等。

尼采与西方有神论思想的关系的复杂性在他最著名的——或者最臭名昭著的——“上帝死了”的学说中表现得最鲜明。正如我在本文中希望揭示的，尼采旨在用他的学说去解释，为何当代和晚期现代欧洲人尚未做好拥抱彻底的无神论的准备。事实上，我坚持认为，尼采宣告“上帝死了”意在使他最好的读者为一个灾难性的转折期作好准备，这转折期或许持续数世纪，其间他们既不摒弃、亦不更新对上帝的日益减弱的信仰。归因于数世纪的习惯和文化融合，当代人绝不会简单地抛弃他们对“自我缺失”品性的前反思性的和本能的忠诚。因此，尼采“上帝死了”的学说标志着人类历史上一个黄昏时期的开端，其间对上帝的信仰将会变得越来越非理性和不可思议，但却又不可动摇。换言之，我感兴趣的是我们或可称之为的“不自觉的非理性”（*involuntary irrationality*），在晚期现代它与宗教信仰和道德实践相关联。我们晚期现代人继续依附于一种我们认为不再值得痛下决心投入其中的信仰实践和例行程序，不是因我们自己的选择或过失，而是因一个濒临衰竭的文化融合的悠长传统。

在本文中，我格外感兴趣的是尼采著名学说的最具影响力的确切表达——疯子走进广场，宣布上帝已死，并且宣称参与了对上帝的谋杀。疯子关于“上帝死了”的版本通常被视为是对尼采本人学说的或多或少的忠实表演，但事实上，这个版本代表的是对尼采的标志性洞见的十分有害的歪曲。严格说来我的主张是，疯子的学说意在传达当尼采在令其最好的读者为道德的死亡、苦修理想的衰落以及晚期现代欧洲文化的崩溃作好准备之时，尼采对所面临的诸多挑战的理解。疯子不是在权威性地为尼采代言，换言之，疯子推行的是对尼采学说的极具诱惑力的歪曲。尤其是我们将会看到，疯子对他在谋杀上帝的行动中所扮演角色的坚持代表了我们的投入的深度，这是在假定（现在则是站不住脚的）依赖上帝的自我的意义上说的。

我对疯子的学说的解读，得益于罗伯特·皮平新近在其《尼采：心理学与第一哲学》一书当中的解读。（cf. Pippin, 2010: 47—65）皮平的解读对我本人关于“上帝死了”的思考具有巨大价值，我希望花上几页篇幅接续讨论一些极富成效的复杂难料的后果。我相信我的工作与皮平的总体解读是一致的，其意义在于说明，疯子标示的是启蒙运动的总体方案的局限性，尤其是就这个方案意在或希望解决基督教信仰的持续可行性问题而言。（cf. Conway, 2009: 105—132; Conway, 2010: 103—108）

一、疯子的学说

尼采对“上帝死了”最具影响力的处理出现在1882年《快乐的科学》的初版当中。在该书第125节，狂热的“疯子”（*der tolle Mensch*/the Madman）的形象被介绍给读者，他在宽泛的意义上仿效的是犬儒主义哲人西诺卜的狄欧根尼（约公元前404—323）。（cf. Owen, 2007: 51—55; Pippin, 2010: 47—49）

根据无名讲述人，疯子踱进了一个普通市场，手提灯笼，显然是在寻找上帝。他惊讶地发现（假装的），聚集在那里的各色人等用嘲弄他假意寻找的上帝的方法来回答他——“他走丢了吗？一人问。他像孩子一样迷路了吗？另一个人问。”（Nietzsche, 1974: § 125）突然，疯子攻击他的听众，他咆哮道：

上帝在哪儿？……我要告诉你们。我们已经杀死了他——你和我。我们所有人都是

他的谋杀者。……上帝死了。上帝一直是死的。我们杀死了他。(Nietzsche, 1974: § 125)

在获得了听众的极大关注后，疯子接着用一种令人震惊的对后有神论的未来的预览使其开心。而且，在进行这番哀诉的时候^① (cf. Kaufmann, 1974: 96—99; Berkowitz, 1995: 16) ，他透露出，他和他们要集体对其鲁莽行为的可怕后果负责，尽管他们尚未准备好接受这种责任。

“谁会擦去我们身上的血？什么样的水能供我们清洁自身？我们必须发明出何种悔悟的节庆，何种神圣的游戏？这桩伟行对于我们难道不是过于伟大了吗？难道我们自己不是必须成为神，只是为了看上去与这行动相配吗？” (Nietzsche, 1974: § 125) ^② (cf. Mulhall, 2005: 22—26)

正如我们将会看到的，人们普遍认为，疯子的哀诉为别出心裁的后有神论的劳动分工建立了基础：尽管他让其同谋负责清理他们在宇宙间制造的混乱，但他本人却只负责通知他们所获得的新义务。而且，如我们将会看到的，他甚至精明地设法推迟了这个有限的责任。鉴于他们据称的行动的前所未有的重要性，那些据称的同谋对其在据称的谋杀中所扮演的角色并不熟悉。结果他准确地算出，他“过早地”履行了他份内的职责 (cf. Nietzsche, 1974: § 125) 。在他等待这个行动“来到”听众的意识当中的时候，疯子乐于干扰附近教堂的礼拜，搔扰聚集在那里的礼拜者。尽管疯子承认，需要有人对“上帝之死”做出实际回应，但他却使自身免于受他的哀诉貌似要强调的那种紧迫感的折磨。

在我们继续之前，或许值得关注这个场景的戏剧性背景。这将对我的预言格外有用，即疯子不应被理解为是在直接为尼采代言。首先，场景设定在市场，讲述人将之作为所有庸俗事务的象征，包括中产阶级对于消遣、娱乐、大声喧哗以及引人入胜的精彩表演的渴望。市场的这个独特景象貌似预见查拉图斯特拉的评判^③，他以下述训诫开始了他的“市场上的苍蝇”的演说：

我的朋友，逃到你的寂寞里去吧！我看到你被大人物的喧嚣震聋了耳，被小人物们的针刺破了。……寂寞结束处，市场开始了；而市场开始处，也就开始了大戏子的喧嚣和毒蝇们的嘤嘤。(尼采, 2018: 70)

有趣的是，在这段演说中，查拉图斯特拉关于市场动力学的洞见的根源隐而不显。在山上孤独地生活了十年之后，查拉图斯特拉下山了，选择在一个附近城镇的市场上宣告他的超人学说 (cf. Nietzsche, 1982: I, P 3) 。(对查拉图斯特拉市场演说的具有指导意义的评论，cf. Lampert, 1986: 18—31; Berkowitz, 1995: 136—148; Gooding-Williams, 2001: 63—72;

^① W. 考夫曼 (Walter Kaufmann) 在书中暗示了尼采与希伯来圣经中的先知之间的关联，他点了耶利米的名字。

^② S. 穆霍尔 (Stephen Mulhall) 关于疯子的引用做了令人兴奋的解释，将之与莎士比亚在《麦克白斯》中类似的关切相联系。

^③ 疯子与查拉图斯特拉的亲缘关系或许并非偶然。正如 P. 汤格林 (Paul Tongeren) 所注意到的，“在之前的版本中，这部分 (Nietzsche, 1974: § 125) 中不是疯子、而是查拉图斯特拉在说话”。(cf. Tongeren, 2000: 283)

Rosen, 1995, 37—53; Seung, 2005: 12—19; Loeb, 2010: 200—204) 在他到来之前, 大量民众聚集在那里, 观看他们期待的走绳者表演, 后来的情形是, 查拉图斯特拉要与走绳者争夺民众的注意力。

在某种程度上, 民众由于注意力的分散对查拉图斯特拉的首场演说充耳不闻。他收到的唯一回应是嘲笑, 仿佛他的学说只是走绳者表演不受欢迎的序幕而已。在承认改变演说方式的必要性之后, 查拉图斯特拉再三尝试发表他的超人学说。同疯子一样, 实际上他最终决定用一种令人难以忘怀的哀诉攻击他的听众, 令臭名昭著的“末人”的幽灵出现 (cf. Nietzsche, 1982: I, P 5), 意在将听众从死气沉沉中唤醒。与疯子酷似, 他的这些努力没有成功。查拉图斯特拉最初的失败经历无疑对他的市场观造成了负面影响, 或许导致他夸大了其危害。(cf. Berkowitz, 1995: 139—144) 如我们将会看到的, 事实上尼采本人对市场的看法包含着在市场公开和隐藏的东西之间的平衡算计。

因此, 在这个场景中, 疯子被描绘成一个戏子 (*Schauspieler*), 一个演员和露天演出的主持人。^④ 他在公共场所的表演不仅指示着他对他人的依赖——疯子试图将他人接纳到自己的表演当中, 而且还指示着他给这些他人的幸福带来的危险。他也许会说甚至会相信, 他的意图是使听众在事关其集体命运的问题上得到启蒙, 不过他的首要关切是吸引听众, 以满足他本人最根本的需求。如我们所见, 他尤其需要一群据信是其同谋的同伙, 这些人对自己在据传的罪行中承担的份额一无所知, 这使他无限期地推延了他承诺的对“上帝死了”做出明确回应。疯子认为, 只要他们对自己在这个行动中扮演的角色一无所知, 他就不能为没有对“上帝死了”提供一个切实可行的回应负责。他会热切地做自己的份内之事, 他坚持如此, 但却仅当他的听众准备好承认他们是谋杀上帝的同谋之时。

相应的, 他的观众被描绘成典型的市场呆头看客, 他们拥有充足的闲暇欣赏那里展示的各项娱乐, 但却缺乏必需的意志力以决定如何更好地利用他们的闲暇。实际上他们同疯子一样, 被一种他们既不理解、亦无法控制的痛苦需求驱赶到市场上。聚集在那里的群众被以极简的方式描绘成“非信徒”, 他们只是在疯子走进市场的时刻“聚集一团”(Nietzsche, 1974: § 125)。这里暗示着, 很多自称的无神论者迄今仍缺乏我们(或他们)可能与后有神论生存的成就相关联的东西——抱负、意志力、确信、决心以及方向。(cf. Mulhall, 2005: 21f) 尽管据信这些个体超越了对上帝的信仰, 但他们却并未表现出已负起决定自己人生轨迹的责任。因为没有更好的事可做, 他们消磨时光, 等待市场提供的出了名的廉价娱乐和喧闹。但是如我们将要看到的, 他们的标志性缺陷是他们执着于那种脆弱的幻想, 即他们将会在市场上找到他们所需要的东西, 花很少或者根本不花任何代价。

随着对这个场景的多次解读, 人们认为, 尼采强调的是组成疯子的观众的那些无面孔的无名氏的信心不足。(cf. Tongeren, 2000: 283—289; Higgins, 2000: 101—104; Wicks, 2002: 59—62; Owen, 2007: 50—59; Hatab, 2008: 10—12) 他们在某些方面或许令我们想到了“末人”, 这是查拉图斯特拉以游戏方式虚构的晚期现代欧洲文化必然的最后产物 (cf. Nietzsche, 1982: I, P 5)。跟虚构的“末人”一样, 疯子的观众同时带有两个标记: 言

^④ 在查拉图斯特拉看来, 任何把市场当成舞台的人都可能成为戏子 (*Schauspieler*)。尽管精神饱满、妙趣横生, 戏子首先关心的是“冲击”他的观众。不是用他的论点或洞见来说服他们, 而是通过他在市场上制造的“喧嚣”。(cf. Nietzsche, 1982: I, 12)

过其实的对无神论的标榜，以及显而易见的紧迫感和方向感的缺失。假如他们不是在市场上“聚集一团”，他们就不会落入疯子的魔咒。更有甚者，假如他们不是自鸣得意地确信他们的无神论真理，他们就不会有机会嘲弄疯子假意寻找缺席的上帝的行为。最后，假如他们不是希望不劳而获，他们就不会允许疯子把自己拖入表演当中。

借助讲述人对这些“非信仰者”的贬抑性的刻画，我们发现尼采的读者常常认为疯子是在以可信赖的方式为尼采代言这一点就不足为奇了。当疯子指责他的观众制造了一个他们尚未作好准备去填充的虚空的时候，当他把自己的同谋描绘成与其伟大行动脱节的时候，我们不难听到尼采通过他在讲话。毕竟，尼采同样经常公开抱怨他的潜在读者，而且一般而言，他蔑视同时代人当中那些庸俗市民（bourgeois philistines）打个人小算盘的妄自尊大。故疯子对他的听众的蔑视，尤其是在他们摆脱了疯子的表演之后，可以理解为在传达尼采本人对这些人的敌意。仅为此原因之故，我们或许就能得出结论，疯子的听众并不是尼采向其宣讲后有神论洞见和学说的无神论者。他们只不过是毫无头脑的“市场无神论”（marketplace atheism）的供应商——借用斯蒂芬·穆霍尔恰如其分的表达。（cf. Mulhall, 2005: 21）

不过如我们将要看到的，尼采并非如人们通常认为的那样对这些观众持批判态度。（cf. Ridley, 1998: 148—152）他们的确不配标榜为无神论，他们的缺乏方向感是可悲的，尽管如此，他们看透了、并且最终拒斥了疯子的表演。其实他们足够警觉和明辨，他们有能力看透疯子是什么货色——一个戏子和狂人。尽管受疯子的挑逗的吸引，这些听众并不情愿按他为其慰藉仪式开出的价码埋单。他们足够健康，事实上，他们有能力挫败疯子用引发其哀诉的疾病去感染他们的努力。再者，通过反对（或远离）疯子，这批观众代表了尼采反对对市场做过于索然无味的描绘的愿望——尼采也因此与之保持了一定距离，这种描绘为那些庸俗市民气的批判者所偏爱（也许包括了查拉图斯特拉）。

疯子的听众虽然受市场展示的各种娱乐的诱惑，但他们并没有盲目地受其摆布。尤其是，如我们所见，当他们正确地怀疑疯子实际上就是一个狂人、而非仅仅具有狂人特点的时候，他们保持了足够的批判距离和摆脱疯子表演的意志力。不同于幽灵般的“末人”，疯子的听众被描绘成鲜活的人，他们陷入了界定晚期现代欧洲文化的价值和信念的复杂陷阱之中。（在这个场景中，与查拉图斯特拉的“末人”之间更具指导意义的类比，其实就是同为虚构的疯子关于“上帝的谋杀者”的发明。）令那些偏好尼采大胆攻击和智慧语句的读者失望的是，疯子的听众既非英雄，亦非庸俗市民；既非超人，亦非末人；既非不可估量的健康，亦非不可救药的腐朽。在这些方面，他们与我们非常相像，尤其是因为他们也要被迫越过欧洲虚无主义的交错阴影。仅为此原因之故，疯子的听众不应被视为是失败的事业。

至此我们理解了，尼采把市场视为一种提供全方位服务的药店，各种幻想在此登场，用来缓解大量的疾病、神经官能症和反常行为。通常我们也许会注意到，在市场做营生的戏子擅长制造多种心理和情绪条件，在此之下，他们的客户也许会相信他们希望或者需要相信的他们自己的样子。（由此有了疯子与理查德·瓦格纳之间的联系，尼采将二者刻画为戏子。）通过展示对药效学基本原则的直觉把握，疯子和他的同伙推销员们努力编造准确的叙述语言，这种语言将在他们的客户身上制造出他们渴望的效果和神经衰弱式的反应。

他们征集客户作为自己有可能实现的幻想中的不知情的演员，这样做当然是有代价的。就疯子的情况而言，如我们所见，他的听众被征集去扮演他的没有线索的共谋和次要的同谋

角色。(甚至当他们摆脱了疯子的时候,他们是在疯子的疯狂超越表演的界限时这样做的,疯子仍然用听众与其行动脱节的程度来解释他们的行为。)更有甚者,在这个角色之下,他们允许疯子无限期地拖延他曾许诺的对“上帝死了”做出回应,正是这一点终结了疯子对他的听众的鼓动。疯子坚持认为,只要听众对自己在谋杀上帝的行动中承担的份额一无所知,他就只能为他已经做的事负责,而不能为他没有做成的事负责。用他自己的话来说,他来得“太早”了,他据信的同谋的执意遗忘可证明这一点。

可以肯定的是,讲述人对这个场景中的市场描绘有点冷酷无情。尼采本人描述过完全不同的经历,比如说都灵的水果小贩总是把最甜的葡萄留给他(cf. Nietzsche, 1989b: § 2)。与查拉图斯特拉不同,尼采敏锐地意识到,几乎(或全部)所有人都受到市场带来的罪感快乐的强烈吸引。^⑤他并不十分反对市场本身,人们在市场上有可能遇到一大堆令人眼花缭乱奇观和娱乐;他反对的是那种幼稚观念,即人们不花(或少花)代价就可以在市场上找到满足或得到拯救。进市场的人应该准备好去花钱,花很多钱,并且用多种货币,以支付他们在那里的消费。那么,也许,疯子的听众从他表演的场景退下时学到的教训就是,买主购物要自行小心(*caveat emptor*)。

还要注意的,疯子被描绘为闪电,他提着灯笼,这或许象征着他在澄明的理性之光下的信仰。(对疯子三次提及“启蒙的灯笼”的指导性处理, cf. Owen, 2007: 54 f)实际上,理性的巨大勇气,尤其是作为美德的向导,是犬儒学派学说和信仰的核心,他们在这方面宣称追随苏格拉底。(cf. Laërtius, 1972: 10—13, 38—41)狄欧根尼出名地借灯光寻找“人”(cf. Laërtius, 1972: 42 f),疯子则在光天化日之下提着灯笼,与狄欧根尼的情况一样,这里暗含疯子在澄明的理性之光下对信仰的界限的理解。^⑥在两种情况下,在光天化日之下打灯通常被认为是一种夸张的滑稽(或讽刺)的姿态,它有效传递出了此处所说的找寻的荒谬性。狄欧根尼完全清楚,他找不到在理性和美德方面全面发展的“人”,他的灯也绝不会对他有任何帮助。同样,疯子事先就知道,他不会从聚集在市场中的人群当中找到上帝。(cf. Owen, 2007: 53; Pippin, 2010: 48)狄欧根尼意在用他的表演激怒雅典公民,同样,疯子努力震撼他的听众,让他们回忆起、并且随后承认他们在谋杀上帝的行动中扮演的角色。而且,对疯子来说,灯笼还意味着使听众铭记据信是他们的所行的异乎寻常的重要性,以及他们所承担责任的份量。(cf. Mulhall, 2005: 27—29)随着“夜晚持续地向我们逼近”,他问道,“难道我们不需要在早晨点起灯笼吗?”(Nietzsche, 1974: § 125)

在间接吸引人们关注他本人而非预期听众的成就方面,疯子也追随狄欧根尼。在两种情况下,对某种神出鬼没的猎物的夸张的、戏剧化的追寻提高了追寻者的声誉。狄欧根尼在发现“人”的问题上的无果追寻为他本人的苦修主义冒险增添了光彩,同样,疯子在市场的表演使他间接获得了勇于承认自己在谋杀上帝的行动中所扮演角色的荣誉。跟狄欧根尼一样,事实上疯子用冷笑蔑视与他对话的人,甚至是当他貌似痛苦地规劝他们违抗流俗智慧的时候。有些人或许会觉得这些轻蔑的表达令人振奋,它们或许暗含着某种令人精神焕发的、刺激性的诚实,因而令人想起苏格拉底成为他自命的牛虻角色的努力,但多数人会认为这些

^⑤ 感谢 A. 内哈马斯(Alexander Nehamas)在这个论点上的敦促。

^⑥ D. 欧文(David Owen)正确地观察道,“《快乐的科学》第125节代表着(失败的)启蒙运动的隐喻”,并且尼采“呼吁对启蒙运动的启蒙(an enlightening of the Enlightenment)”。(cf. Owen, 2007: 54)

话难以容忍地粗鲁和傲慢。(cf. Laërtius, 1972: 76f) 总的来说,他们各自传达出的信息是说,根本不值得费时费力地把聚集在他们周围的人与更传统的(并且更令人尊敬的)道德教育形式联系起来。与狄欧根尼一样,事实上疯子视其对话者为道具,并且借机炫耀他本人据信的优越感。

借助疯子的教导的内容,我们讨论的场景看起来会与尼采潜在的读者同时共在。尽管疯子代表的或许是与西方哲学自身同样古老的批判传统信仰的典型人物,他的听众的关切和焦虑却具有鲜明的晚期现代欧洲文化的特征。但是,这个当代场景的前现代背景或许意在鼓励我们重访据信是晚期现代性的新颖的、前所未有的思虑。毕竟,我们的时代并不是第一个相信自己亲历了守护神的死亡、消失或者失宠的时代。我们的时代也不因在公共广场大发议论的疯子和灾难预言者的魅力而与众不同。最后,我们的时代的独特性也不在于它相信自己已接近由其标志性追寻所引发或无端引发的终局。在这个方面,尼采依赖市场主题或许意在暗示,“上帝死了”只不过是关于危机、崩溃和绝望的经久不衰主题的变形。

二、谋杀致死?

但是,为什么有人会把疯子宣称他和他的同时代人谋杀了上帝这话当真?为什么暴露出疯子的狂热的症候会成为对尼采学说的通行接受的必要成分?这里我们也许注意到了,疯子的宣称与尼采为人熟知的对其同时代的和晚期现代的读者的评估截然相反。仅仅假设,哪怕旋即被遗忘或替代,谋杀上帝也不是严格意义上的尼采鼓励他的同时代和晚期现代读者亲自采取的那类行动。那么,为什么他的读者丝毫没有被告无证据指控所说服,说他们——而且,还暗示着我们——在某种程度上是这桩罪行的同案犯呢?

可以有好几种解释。首先,疯子的无证据指控在某些方面令人想起一种被替代的教义,即遗传的(或原初的)罪的教义,他和尼采明显为自己的目的劫持了这种教义。^⑦据信所有人都背负着原初的越轨印记,他们并未在其中扮演主动的角色,所以疯子才宣布,他的听众(以及尼采的读者)犯下了一桩他们毫无记忆或毫不知晓的罪行。而且,在两种情况下,完全缺乏参与罪行的证据这一点被用来支撑罪行本身的纯粹重要性。我们对所讨论罪行毫无记忆这一点则与罪行的性质完全吻合。如我们将会看到的,在两种情况下,骇人的无证据指控都意在利用一种视自身为有缺陷的和堕落的倾向。

第二,疯子将此声明与其他几个一般认为源出于尼采的声明捆绑在一起。实际上,我们在尼采的其他著作中能够找到疯子在这个场景中所说的大部分东西。说上帝死了,说当代人多半不知道上帝之死的意义,说上帝之死这一事件与绝大多数人保持一定的“距离”,说未来很可能会产生人类历史上迄今未曾见识过的动荡和灾难——所有这些教导都在尼采的其他著作中得到了确证。(cf. Conway, 2010: 103—138, 123) 就其他宣称而言,疯子可被理解为尼采的可靠代言人,有鉴于此,说他在这个无证据指控方面也是如此就是合理的。但是正如

^⑦ 可参考《瞧,这个人》。如穆霍尔所指出的,尼采并不完全反对堕落的观念,他反对的是基督教神学和道德设定的特定的堕落。穆霍尔代表尼采解释说,真正的堕落是由历史性地远离强壮的和具有表现力的肉体生存所组成,这种生存得到了贵族价值的赞扬。(cf. Mulhall, 2005: 38—40) 穆霍尔因此得出结论,尼采的道德谱系说“最终再现了、而非超越了基督教思想的悖论性结构”。(cf. Mulhall, 2005: 44)

我们将会看到的，我们认为这个特定的无证据指控并没有传达出尼采本人对“上帝死了”的理解。^⑧ 勿宁说，对于所有希望对“上帝死了”做出切实可行的回应的人来说，这个无证据指控意在把我们的注意力引向对此教导的可能的歪曲之上，以及这种歪曲带来的复杂难解的情况之上。（cf. Pippin, 2010: 50f）

第三，在这个段落中，尼采通常被理解为是在批判疯子的听众的坏信仰和自我欺骗。（cf. Pippin, 2010: 54—59; Mulhall, 2005: 21—23）据信他们迄今尚未承认他们最伟大的行动，这一点令人想到一种更普遍的情况，它有时被描绘成“意志薄弱”，尼采频繁将之作为晚期现代欧洲文化的标志而提出。（cf. Warren, 1988: 157—189）虽然尼采没有按通常的做法将其同时代人和晚期现代读者刻画成有能力为如此重量级的行动做主的人，但他却常常哀叹他们（以及我们）与他们的（以及我们的）伟大的行动和高尚的抱负之间的距离。^⑨ 假如我们是上帝的谋杀者，这也就是说，尼采无疑是期望我们弄丢了在这个行动中的份额的，并且他肯定会因我们已经谋杀了上帝而奚落我们。

对很多读者而言，我怀疑疯子的无端指控的骇人性被其显而易见的对其据信的同谋的轻蔑冲淡了，他把那些人描述为对其伟大成就毫不知情。毕竟，怎样的英雄才会如此彻底地从其明确的劳作中退缩呢？其实，疯子的听众本应满怀骄傲，庆祝他们的胜利，并且向所有想听的人洋洋自得地夸口。但是，疯子发现，这些据传的杀害上帝的人在市场上“聚集一团”，可能是因为没有更好的事可做。[当查拉图斯特拉遇到“最丑陋的人”，他认定那就是上帝的谋杀者，那里的故事完全不同。（cf. Nietzsche, 1982: IV, 7）最丑陋的人最不可能做的就是弄丢其明确的行动，这行动通过那些怜悯对待他的人反射到他身上。]（cf. Bensen, 2008, 32—35; Loeb, 2010: 229—232）

总而言之，我们或许注意到了，尤当听众拒绝了疯子的哀诉并且从他的表演中脱身之时，疯子对听众的蔑视起到了使他与听众保持距离的作用，虽然据信这些听众是参与了世界历史性行动的同伙。毕竟，他并没有与自己在谋杀上帝时承担的份额相疏离，这一点暗示着，他或许有正当理由自视为那些据信的平等者当中最重要的人。^⑩（在此我们或许会记起，尽管狄欧根尼尚未宣称自己有资格成为一个“人”，但他对那些尚未意识到自己有责任志在为人的人表示了相似的蔑视。）在对这个场景的戏剧化—修辞化背景的一定阐释之下，尼采的读者自然会同情上帝的谋杀者，尤其是当他们倾向于自视与其最伟大的行动和最大胆的雄心脱节的时候。

第四，有些读者或许会对疯子令人释怀的坦率留有深刻印象。疯子爽快地承认了自己在罪行中承担的份额，有些读者也许认为这值得嘉许。尽管他提醒人们注意这个行为的后果，

^⑧ 穆霍尔正确地注意到，“（上帝的）存在是真实的，是我们的文化的活组织，是我们的反应，我们最亲密的自我理解”（cf. Mulhall, 2005: 22），但这里却不必接着说，“上帝死了”暗示着我们这方的有意愿的毁灭性行为。我认为把这个“死亡”归诸自然原因会更准确，就像历史上任何一种文化或者以道德观为导向的信仰的情况那样。

^⑨ 例如，可参考《瞧，这个人》。这种哀叹的最醒目的例子或许就是查拉图斯特拉对“苍白的罪犯”的勾勒。（参见尼采，2018: 48—49）尼采再次应用了“母鸡被一条粉线囚禁”的意象，为的是说明从“病弱者”向“罪人”转变的理由（cf. Nietzsche, 1989a: III, 20）。

^⑩ 查拉图斯特拉记录了他对在森林里遇到的老圣徒的类似的毫无恭维之意的观察，就在他第一次走进市场之前。老圣徒怎么可能还没听说上帝已经死了？（cf. Nietzsche, 1982: P 2）

他对自己在其中扮演的角色却相当骄傲，他向聚集在市场的群众宣告了这一消息。他进一步敦促他的听众承认他们要对由此产生的混乱负责，这也许会使得一些读者对他的罪过表示信服。

但是，正如我们将会看到的，疯子的坦率既不像初看时那样令人敬佩，亦非包罗万象。他当然会因为公开道出了一个其同时代人尚未落实到文字的心愿而得到些许称赞——这个心愿就是上帝死了，但他却忽略了探问塑造他的表现的其他动机和影响。正如我在其他地方所提出的（cf. Conway, 2009: 119—124），疯子认为他已经把上帝杀死了，这个错误信念实际上保护了他免受一大批尼采式拷问所可能产生的痛苦洞见的折磨。尤其是，这个信念保护了他免遭他的疾病以及他迄今尚未准备好在没有上帝的持续监视之下生活的真相的折磨。于是我们看到，疯子的明确愿望比最初呈现的要复杂得多：他不仅希望摆脱上帝，而且不想获得任何附加的或补偿性的义务，以作为这个愿望达成的结果。简言之，他想不劳而获。

这场表演的最终的（以及计划的）效果，我坚持认为，就是在疯子和他的听众之间建立了一种不负责任的关系。（cf. Conway, 2010: 122—125）如我们所见，疯子的（自命的）任务是启发他据信的同谋为其罪行的后果承担责任。但是，只要他们保持与这桩罪行的脱节状态，他们就（不自觉地）挫败了疯子想要启蒙他们的努力。如他所观察到的，他来得“太早了”，结果无法履行他的职责。事实上，直到那个时刻来临，我们不指望他或者他们有事可做。而且，在疯子等待听众成熟的时候，他可以随意无限期推延确定“上帝死了”的真正意义的义务。因此他忙于干扰附近教堂的礼拜，挑战聚集在那里的信徒，令其承认他们的教堂目前只不过是死去上帝的“坟墓和墓穴”（Nietzsche, 1974: § 125）。^①

这个特殊的爱好也许反映了疯子公开声明的对启蒙方案的投入，但却几乎无法令我们联想到自诩的上帝谋杀者。事实上，他对这些无害的有神论者的虐待令我们想起了浮士德在与梅菲斯托斯订立交易后的青少年恶作剧。浮士德没有借助他答应支付的代价去提升他的雄心壮志，很相像的是，疯子亦未能表现出上帝的征服者的样子。假如他真的是上帝的谋杀者，结果真的成为激进的迷失方向的抚慰性预言家，难道就没有其他更迫切地要求他投入时间和精力东西了吗？难道就没有更值得从事的事业和斗争了吗？简言之，疯子不断表达的对教会的愤怒，即便在某种意义上有正当理由，也与他需要得到承认的行动是不相称的。实际的对立在此真的值得注意：当疯子规劝他疲惫的听众对谋杀上帝的行为做出补偿性回应之时，他并没有要求自己做出这样的牺牲。甚至当不受拘束的地球在虚空之中无目的地猛冲之时，疯子还在与一类观众徘徊，这些观众对他决心要发布的消息既不热切，也不配获得。简言之，他并没有像一个自诩的世界历史性的罪犯那样行动。

虽然疯子将自我负罪感表现为对责任的终极表达，因此与他自我宣称的行动具有同等重要性，他对罪的承认实际上展现的是对责任的终极逃避。他在有意安排之下是、且将一直是到得“太早”了，因而不能确切地对“上帝死了”做出切实可行的回应。

三、“上帝死了”的愿望

不管疯子在这个场景中还会完成哪些事，他都是在设法讨好他的同伴，引申开来就是讨好尼采的一部分读者。在凶多吉少并且与所有证据相悖的情况下，疯子鼓励他们自认有能力

^① 穆霍尔观察到，疯子强烈建议那些“无神论者”承认的，实际上是基督教信仰和实践不可或缺的东西。（cf. Mulhall, 2005: 29—31）

反抗上帝。他是用使他们与行动本身相隔一段舒适距离的方式而为之的，这样听众就可以对据信自己在其中扮演的角色进行沉思，但又不用费劲考察就近的事实。正如事情所显现的，我们得出结论说，上帝的征服者既非王者亦非英雄，他们是在市场上消磨时光的普通人。

我们如何解释疯子的讨好所取得的显而易见的成功呢？换言之，他的听众（以及尼采的部分读者）何以愿意思考他的教导的真理性，哪怕只是短暂的？在此我们也许会注意到，疯子并没有诉诸表示亲热的惯常术语和策略。他的讨好带有对其据信的同谋毫不掩饰的轻蔑，他毫无歉意地视其为次要的同谋。更有甚者，如我们所见，在后有神论时代的劳动分工中，疯子为听众分配了更为艰巨的任务，而没有理会按说在谋杀上帝的行动中他们承担的同额份。那么，他们为何会认为疯子至少是有吸引力的？

我们显然明白，疯子准确地明辨出他的听众——因此我们或可概括为他的同时代人——身上的一种与他自身相关的情况。同尼采本人一样，疯子敏锐地嗅出了懦弱、罪过、自我负罪感以及所有类似的反常行为。疯子的听众（尚）不疯狂，也就是说，他们表现出了一种特殊的脆弱，就疯子的情况而言，正是这种脆弱导致了他的精神失常，并且确保了其结果。疯子准确地从其听众身上探测到的是，他们希望上帝死了。也许他们无法再承受这样的重负——上帝的持续监视，上帝对他们的堕落本性的轻蔑，或者上帝对其有失尊严的怜悯。^⑫不管怎样，他们找到了通往市场的道路，以便从上帝对他们生活的入侵以及他们对上帝增长的敌意当中脱身。虽然尚未信服他们在上帝之死中的共谋角色，但他们与疯子共享一个愿望，即摆脱罪过，这罪过是与上帝对其否定性的评判相关联的。这个愿望生出了连接他们的纽带，至少是最初在这个场景描绘的市场表演中。

让我们进一步考察这个纽带。对于疯子和他的听众来说，疯子的努力是把一个处在历史境遇中的明确事实——上帝死了^⑬，与他们共有的摆脱与神圣权威相关的重负的心愿关联起来。因此，疯子的魅力就在于他奇特地塑造一种叙事性—史诗性语境的能力，在此语境下，这个关联达成了（或也许会达成）。而且如我们所见，这个语境的平台或舞台就是市场本身，讲述人把它刻画成一个漩涡，懦弱、脆弱、绝望、被剥夺财产者无可逃避地被吸走。在市场上，疯子令听众预偿了精神错乱的滋味，那本是他自己的持续生存状态。那些愿意加入他的人也许有同样的参与谋杀上帝的想法。这一场景所刻画的听众对这个特定经验只表现出了有限的兴趣，至少疯子是这样描写的，但他们最初愿意吸引疯子注意力这一点暗示着，他们并没有断然拒绝他们已经杀死上帝的可能性。简言之，他们愿意听他把话讲完。

就疯子自身的情况言，这里所说的关联是因果性的：他从摆脱神的监视的愿望出发，推出了他（以及他的听众）在谋杀上帝的行动中所扮演的角色。他背负的罪感足以使他身心软弱，我们就是这样理解的，他在他的愿望已经达成的疯狂确信当中寻求解脱——上帝死了，我们已经杀死了他。但是就听众的情况来说，意愿中的关联尚未建立。他们与疯子共有摆脱与神圣权威相关联的愿望，但他们并未意识到自己在谋杀上帝的行动中本应扮演的角

^⑫ 查拉图斯特拉正确地把“最丑陋的人”认定为“上帝的谋杀者”，他揭示出的动机在于，他不能再忍受一个看见一切的上帝的持续监视。因此他决心“报复这样一个证人”，这证人看透了他（参见尼采，2018：402—411）。但是，在报复之后，“最丑陋的人”必须忍受另一种证人，他们由那些怜悯地对待他的有死的同伴所组成。

^⑬ P. 伯考维兹（Peter Berkowitz）指出，“上帝死了是驱使尼采在极端之间斗争的最大推测”，尼采几乎没有任何证据以支持这个据信是他们的历史境遇的事实。（cf. Berkowitz, 1995: 270 f）

色。仅为此原因之故，我提出，正是疯子的无端指控才使他们犹豫。在受到没有上帝的生存前景的诱惑之下，他们允许自己被疯子的表演所俘获。就他们的情况而言，在市场表演相对安全的范围内，此处所说的关联可以说被款待、被体验、被尝试了。

不过，尽管付出了最佳努力，疯子并没有成功地在他的听众身上制造出他的哀诉预见的那种因迷失方向而生的眩晕体验。^⑭ 当听众与疯子决裂时，他们使疯子努力在他们中间建立起来的关联短路了。更重要的是，听众从疯子表演中的退出还使疯子努力在他本人与他们之间建立起来的关联短路了，结果在疯子谋杀上帝的奇幻剧本的规定之下，听众扮演的只是次要的同谋角色。而且，当听众意识到，疯子意在让他们（而非他本人）为谋杀上帝的恶果承担责任的时候，他们与疯子决裂了。显然，他们既不要因这个特殊成就而加诸己身的赞扬，亦不要由之而来的责任。他们并没有背负如此重的罪过，没有绝望到想从这重压中解脱出来，以至于他们会受诱惑承认自己犯下终极之罪。

在拒绝了疯子关于“上帝死了”的教导后，我们应该注意到，疯子的听众并不必然地拒斥对这个教导的所有可能的确切表达。如我们所见，听众受疯子的教导吸引，结果他们愿意参与他在市场的表演，至少是在开始的时候。这暗示着，与疯子的哀诉所传达的“意象”（Bild）不同的其他选项或许对他们有吸引力，尤其是我们可以猜想，如果这个其他的“意象”考虑到对“上帝死了”的切实可行的回应的实在可能性的话。^⑮ 从这个角度出发，听众表现出的对疯子的敌意或可解读为健康和希望的标记。听众虽然仍面临感染上控制了疯子的疾病的危险，但他们并非无力拒绝疯子关于未来的反乌托邦图景。现在，他们仍可成为尼采关于“上帝死了”的教导的潜在接受者，或者使这一点发生。

于是，这个场景的戏剧化背景支持了与疯子提供和捍卫的解释完全相反的解释。（cf. Pippin, 2010: 49—51; Mulhall, 2005: 29—31）就据传的谋杀上帝的行动而言，疯子不是在为尼采代言，而是在为那些想歪曲和必须歪曲尼采学说以适应他们自身疾病的人们代言。疯子关于我们已经杀死上帝的信念不是指示着他的（或我们的）成功，即为他自己（或我们自己）伪造了一种后有神论的生存，而是指示着一种妨碍了尼采提出的超越善与恶之间的迁移的疾病。简言之，这个场景的意义在于揭示出，我们这些晚期现代人在接受、融合和回应“上帝死了”这方面是多么地缺乏准备。尤其是，如我们所见，无论是希望上帝死了还是宣称已经实现了这一愿望的人，都没有准备好拥抱无神论的真相。

四、事情的全貌

为解释疯子的疾病和他的表演的感染力，尼采必须告诉我们事情的全貌。这个叙述的多

^⑭ S. 考夫曼（Sarah Kofman）的书很受欢迎地让人注意到了尼采在这段演讲中对隐喻的运用，为的是在他的读者身上制造或者加重“眩晕感”。（cf. Kofman, 1994: 108—119）欧文针对“迷失方向”的主题做过类似的有用观察。（cf. Owen, 2007: 54 f）穆霍尔则更直接地把迷失方向的主题与“基督教所称之为的‘堕落’——作为有原罪的人类观念”联系在一起。（cf. Mulhall, 2005: 28 f）

^⑮ 在《快乐的科学》第343节中，尼采本人对“上帝死了”的“意象”的偏爱照搬了类似的冗长枯燥的危急预言，但却没有疯子添加的夸张的自我中心的道德化。在把“上帝死了”指涉为“最近发生的最伟大的事件”后，尼采解释说，这只不过是说“对基督教上帝的信仰已经变得不可相信了”，也就是说，不值得相信。（cf. Nietzsche, 1974: § 343）在这一部分我们也许会注意，“上帝死了”被习惯性地描述成不是一个行动（*deed*）——行动会暗含一个行动者，而是一个事件（*Ereignis*）。（cf. Conway, 2010: 125—128）

重目的之一，就是解释为何“上帝死了”并不是如人们通常认为的解放性的、无神论的学说。在尼采看来，“上帝死了”揭示了一种结构性弱点，这是在晚期现代人据信在道德的教化体制下所感染的“自我”的意义上来说的。结果，我们晚期现代人迄今并未准备好确认我们的生存独立于派生价值，后者是直到不久前才由我们对上帝的信仰授予我们的。简言之，没有之前上帝提供的保证，我们晚期现代人会对我们何以自视自己为善这一点感到绝望。

道德的奴隶反抗的纲要是众所周知的。（cf. Nietzsche, 1989a: I, 7; Nietzsche, 1989c: § 195）如尼采所解释的，贵族式的价值评估遭到了挑战，最终被一种对立的叙述反转，该叙述由牧师设计，并在其监督之下由奴隶实施。根据这种对立的叙述，贵族在根本上非善（*gut*），而是恶的（*böse*）（cf. Nietzsche, 1989a: I, 11）。相应的，奴隶不坏（*schlecht*），而是善的（*gut*），奴隶在贵族当中邪恶的压迫者手中遭受的痛苦折磨证明了这一点（cf. Nietzsche, 1989a: I, 13）。在成功地为自己打造了一种基本（而且是可预见地只打个人小算盘的）道德之后，奴隶不仅继续为贵族分配道德——这对于贵族可能是新鲜事，而且还宣布，这种道德低于他们自己的道德。

尼采把这种别出心裁的价值“颠倒”归诸奴隶们连篇累牍地对怨恨的创造性表达，牧师则竭力用其对骑士—贵族式的高贵者的憎恨来滋养这种怨恨（cf. Nietzsche, 1989a: I, 10）。“邪恶的敌人”“恶人”的发明就是牧师和奴隶合作的例证，它们是奴隶道德的“基本概念”，“于是，作为补救办法和对等事物，（奴隶）由此进化成‘好人’——他自己！”（cf. Nietzsche, 1989a: I, 10）相应的，这个创造性行为又由一种别出心裁的虚构促成，也就是说，邪恶的贵族随心所欲地行事，而非像贵族那样行事。（假如贵族并非随心所欲，也许奴隶会被迫把他们遭受的苦难理解为仿佛是自然灾害的产物，也就是说不走运，灾难，以及很大程度上不可预见的东西。）奴隶们不是单纯用他们所遭受苦难的术语来描绘自身，而是强调他们受苦受难的自愿（*voluntary*）性质。与贵族一样，奴隶本可按其他方式行事——尽管很难想象在他们的情况下还会有其他的选择。但是，他们选择了劈砍善（以及苦难）之路。换言之，奴隶们认为，他们是选择去受苦受难的，他们进一步坚持认为，这个选择确保了他们对目前尚无归属的善名的合法权利。

但是，奴隶们是如何信服其善的呢？他们不可能转向任何一种贵族通常援引的指标，例如，地位，出身，世系，特权，资助，才华，能力，权力，美德，因为他们并不拥有任何一个。奴隶们也没有前往不可调和的、前反思性的在自我价值和泰然自若意义上令人信服的权利的通道，这两个方面影响着贵族对其善的特有肯定（cf. Nietzsche, 1989a: I, 11）。尽管尼采没有挑明，但《论道德的谱系》的叙述却暗示出，牧师为创造出他们渴望的在奴隶所受多重苦难与他们对自身的善的独特感受之间的关联负有责任。（cf. Ridley, 1998: 44—50）当然，为了伪造这个关联，牧师不得不在奴隶身上制造出一种崭新的、前所未有的关于他们自身的经验，奴隶们或许会借此宣布（并且相信）他们自己是善的。

牧师们不再满足于为奴隶开出温和的、牧羊式的治疗方案，这方案与施舍、相亲相爱以及份内的机械任务相关联；相反，他们决心把奴隶引向正义的自我鞭笞的黑魔法。牧师利用他可找到的“有罪的”方法缓解他的受苦受难的羊群痛苦，设法在他们身上制造出“放纵的情感”（*eine Ausschweifung des Gefühls*），这情感原是为那些自知自己有罪的人所保留的（cf. Nietzsche, 1989a: III, 19）。显然，这些“放纵的情感”被用来在他的羊群身上制造某种

对苦难的狂热体验，在证明其善的方面，这体验可谓足够强烈和深刻。奴隶们从不自知或自感自己为善，在牧师的劝说下他们宣布他们的狂喜（以及随之而来的解脱期），以之作为其善的证据。这当然意味着，奴隶宣称的善不过是对一种独特态度的名称，在这种态度中他们学会明确肯定对苦难的所有权，苦难是他们在生活中毫无周旋余地的命运。

在《论道德的谱系》中，尼采对这些“放纵的情感”言之甚少。他主要用这些“放纵的情感”所产生的缓解效果的术语来描述它们。因此他观察到，比如说，“一种放纵的情感被用来作为对付死寂的、麻痹的、延长的痛苦的最有效手段”（Nietzsche, 1989a: III, 19）。后来，在揭露了牧师运用“苦修理想……以制造放纵的情感”之后，尼采解释了人们期待任意一种“放纵的情感”或许会达成的东西：

把人的灵魂从其系泊用具中拧出来，将之浸润在恐惧、冰块、火焰和狂喜之中，结果灵魂从所有渺小的不快、郁闷和忧郁当中解放出来，就像被一道闪电解救一样……（Nietzsche, 1989a: III, 20）

这是一剂猛药，我们应该记住它的副作用和后效作用的严重性。其中一个结果是，病人会病得更严重，他们的神经系统会被摧毁。但是尼采敏锐地指出，牧师是怀着“良心”开出这剂药方的，只因他相信这药对于他努力维持羊群不可或缺（cf. Nietzsche, 1989a: III, 20）。我们显然明白，牧师更为人所熟知的为其苦难的羊群止痛的办法对于疯子或听众而言不再适用了。（cf. Ridley, 1998: 57—60; Leiter, 2001: 260—263）

牧师成功的奥秘在于他发明了罪（sin），尼采将之描绘为“病态心灵史上迄今为止最伟大的事件”（Nietzsche, 1989a: III, 20）。这项发明平等于牧师原初虚构的“邪恶者”，并且强化了后者，它授权奴隶在自身内部寻找他们受苦受难的原因。也就是说，在牧师的帮助下，奴隶最终在其自身内发现了某种严重有缺陷和毛病的动物性，唯有神圣的牺牲才能提供足够的补偿（cf. Nietzsche, 1989a: III, 20）。这个发现当然纯属虚构，但它对其目的是有用的：在自认为罪人之后，也就是说自认因无可挽救的罪过而有所亏欠之后，这些受苦受难者把积蓄已久的不公的全部怒气冲着自身发泄出来就是合法的。在他们为自身之罪惩罚自己的时候，这些先前昏昏欲睡的羊群被“放纵的情感”唤醒，后者使他们的苦难获得了暂时的幸福的缓解（cf. Nietzsche, 1989a: III, 20）。

于是，牧师显然在奴隶身上伪造了一种带有贵族标记的自爱和自我享受的经验。在某种“放纵的情感”的剧痛中，甚至是沉浸在强烈的美好回忆中，奴隶们实际上开始相信他们是善的。这一信念并无肯定的基础自然无关紧要。他们的经验足够新颖和强烈，结果它暗含着一个他们之前一无所知的条件，牧师鼓励他们将其称为善。因此这里或许是首次引出了一种苦修式的自爱，我们或可称之为可悲者的自恋（*narcissism of the wretched*）。（如我们在疯子那里所见，尼采明白，自恋不必令一个人给予自身难以解释的肯定，而仅仅是给予其冥冥中的意义一种不劳而获的荒谬解释，不管它是肯定的还是否定的。）对于这种人造自恋不可或缺的曾是（而且现在也是）那种前反思性的、深入骨髓的信念——苦难是善的最可靠标志。换言之，牧师设法说服奴隶们，一种致力于不停歇的自我监视、自我拒绝和自我阉割的生活会给他们带来一个条件（或经验），双方均已认可它作为拯救的标记。（cf. Ridley, 1998: 60—62）也就是说，奴隶们在自我监督的、寻找罪过的残忍所制造的狂喜之中找到了救赎。

这个事情的全貌与我们对疯子及其疾病的理解有何关系呢？首先，尼采显然打算让我们理解这种人造自恋，不同于贵族的原初自恋，它传递的只是一种引申的善的感觉或情感。奴隶们体会到自己是善的，但仅在与上帝的关系之中，上帝为他们的原罪提供了保证。假如这个上帝抛弃了他们或者从场景中消失，奴隶们是不能靠自身的美德为自己生出他们想要的关于自身之善的感觉或情感的。

第二，奴隶的人造自恋是基于先前他们有罪的条件的。如我们所见，只有作为悔悟的、自我监管的罪人，奴隶们才获得了通往狂热苦难的通道，后者据信证明了他们的善。不同于尼采笔下的贵族，他们直接地、无条件地宣称自己的善，奴隶们仅享有通往作为善的指示经验的间接途径。假如奴隶们反驳这个前提条件的真实性，或因明显缺乏支撑它的证据，他们也许会被迫伪造（间接的）体验其善的通道。如我们所见，奴隶们对苦难的消除依靠的是他们在自身内部寻找罪的可信性，而不仅仅是未满足的义务和未偿付的债务的可信性。因此，奴隶反抗的逻辑和心理给予他们一种强有力的动机继续视自己为罪人，自视本性堕落，视敌人为邪恶。任何对这些根本关系的治愈都将置奴隶对自身之善的体验于危险之中。

第三，尼采想让我们相信，当代道德从祖先的奴隶道德那里遗传了这种人造自恋。尽管这两种道德的历史形式之间有着多重差异，但它们都忠于共同的、受传统规约的苦修理想。结果，我们晚期现代人仍然相信，自觉的受苦受难是我们的善的最可靠标志。这也就是为什么尼采在批判当代道德时对占据优势的“自我缺失”（selflessness）品性发起挑战的原因，（cf. Mulhall, 2005: 35—36; Janaway, 2007: 245—252）他警告说，“自我缺失”已经把人类置于灭绝的边缘（cf. Nietzsche, 1989b: § 7）。而且，正如该警告的紧迫性所指示的，尼采没有把当代道德中这种人造自恋的在场视为中立的遗传。尽管对于病态的人类物种的存活不可或缺，占据优势的“自我缺失”品性不再是西方文明的可持续性特征了。他指控说，当代道德的繁荣是以未来人类为代价的（cf. Nietzsche, 1989b: § 7 f）。

第四，尼采对事情全貌的叙述通常被认为揭示了一点，即当代道德从未设法为其倡导者和实施者提供一种对其善的直接的、非关系性的解释。在推进祖先的奴隶道德的核心断言——强烈的、自觉的受苦受难是善的最可靠标志——的时候，当代道德只不过再现了那种观念，即我们只在与我们一直蒙恩的另一个存在者（即上帝）相关联时才是善的。我们自身并不为我们的善提供保证，唯有上帝才能为我们的罪提供补偿。换言之，尼采的道德谱系原本要证明的是，为其权威之故，苦修理想要在何种程度上依赖上帝存在的假设。数世纪以来，人类引人瞩目地愿意忍受与自我监视、自我剥夺相关联的苦难，只因他们被许诺了救赎以及/或者拯救来换取他们自我提升的劳作。

但是，上帝死了，这种为人熟知的拯救的许诺越来越空洞。作为掌管道德的教化体制的唯一理想，长期以来强有力的苦修理想现在衰落了。相应的，自觉的自我剥夺的前景也丧失了先前的多重吸引力。当然这并非说，我们晚期现代人已经准备好要放弃我们习以为常的苦修常规。事实上，尼采关切的是，苦修实践和“自我缺失”品性已成为我们的第二天性。结果，他认为，“上帝死了”不会马上发布解放的经验或条件。只有随着时间的推移，我们才会抛弃我们的苦修常规，并由此松开通过日益积累的习惯而加诸己身的束缚。当然与此同时，我们必须在没有先前的据信由我们与上帝的关系提供动机的情况下行事。尤其是，我们不应指望用对“自我缺失”品性的耕耘来换取拯救。

五、结论

至此，我们要回到对疯子的讨论之上。如我们所见，疯子代表了对“上帝死了”的一种典型的可能性回应。疯子没有把“上帝死了”视为探索自我肯定的其他非关系性基础的机会，而是在据信遗传了祖先的奴隶道德的当代道德心理原则上加倍。他推测，假如上帝死了，那么情况只能是，我们已经杀死了他。任何其他关于这个划时代事件的解释，例如，上帝死于自然原因，都会是把疯子强行移出其日益不稳定的世界观中心的不可接受的后果。也就是说，任何其他的解释都会把终生的苦难和罪分给他，而他既不应得到这些，也无法解释。更有甚者，他目前所依赖的缓解性狂热也许不再可得了。

因此，疯子体现出的是我所称之为的“可悲者自恋”的一个极端例子。他宁愿为自己定下终极之罪，也不愿思索与上帝无关且不受罪玷污的生存可能性。不过可以肯定的是，他的自恋不是作为他这方的选择或者偏爱而呈现的。假如有必要，他的疾病会要求他自愿扮演上帝的谋杀者的角色。尼采或许希望暗示的其他关于“上帝死了”的“意象”，如在《快乐的科学》第343节中所找到的，在疯子这里根本不可行。这是精神失常的疯狂，但疯子的精神失常源于过度的、未找到合理依据但却必须加以缓解的苦难。

其次，尼采相信他的读者和疯子的听众也是如此。尽管疯子的疾病是个极端例子，但它与弥漫在晚期现代欧洲文化的更为普遍的情况是有关系的。的确，尼采对晚期现代性的诊断揭示出，我们当中的绝大多数人（即便不是全部）同样（即无意识地）对上帝的依赖关系习以为常，我们持续的前反思性的对“自我缺失”品性的忠诚可以证明这一点。如我们所见，尼采在这里的目标是揭示一种结构性弱点，这是在据信是我们晚期现代人在道德的教化体制下感染的自我的意义上说的。我们显然只有在与上帝的关系之中才能肯定自身，只是我们已不再相信上帝。为了使事情复杂化，我们与不再相信的上帝的关系是建基于我们有罪的假设之上的。随着这个信仰的淡化，我们自我肯定的能力变得日益可疑。疯子没有直面这个前景，他或许应为自我肯定的非关系性基础做出贡献；相反，他说服了自己，他要为上帝之死负责。进而他决心说服其他人承担相应的责任和罪过。他的情况是苦修自恋的极端例子，因此尼采才有可能向所有希望对“上帝死了”做出实践性或政治性回应的人们阐明他们所面临的困难。

我无意在此提出，尼采的道德谱系说对于“我们何以成为我们自己”这个极其复杂的话题提供了最新说法。关于自我形成的其他解释既可找到，也值得考虑。不过对我而言，尼采在此的根本洞见是不能摆脱的：我们如何成为我们自己，与我们也许会成为的样子密切相关。对我们来说，一种真正的无神论的可能性依赖我们在没有上帝的情况下生活的能力，还依赖我们与遗传来的对先前由上帝扮演角色的迷恋一起生活的能力。这也就是说，对于可预见的未来而言，晚期现代人在过去两千年间获得的非理性信念将充斥着我们与有神论和无神论的关系。

在将此铭记在心之后，我们或许会明白，就可行性而言，通常被视为卓越的无神论支持者的尼采，为什么并不相信无神论对于他的同时代的和晚期现代的读者是可能的。甚至当我们承认并且沉思“上帝死了”的时候，他认为，我们仍然被与上帝的原初关系的深刻影响震住了。换言之，我们依靠的仍是我们理解的自我的意义，其基本的完整性出自无正当理由的自恋。就引起尼采格外兴趣的情况而言，我们也许会相信自己有能力谋划和实施对上帝的谋杀，而且我们也许会相信自己罪有应得。

参 考 文 献

- 尼采, 2018, 《查拉图斯特拉如是说》, 孙周兴译, 上海人民出版社。
- Benson, B., 2008, *Pious Nietzsche. Decadence and Dionysian Faith*, Indiana University Press.
- Berkowitz, P., 1995, *Nietzsche. The Ethics of an Immoralist*, Harvard University Press.
- Conway, D., 2009, “Revisiting the Death of God: On the Madness of Nietzsche’s Madman”, *Acta Kierkegaardiana*, vol. 4.
- Conway, D., 2010, “Life After the Death of God, Thus Spoke Nietzsche”, *The History of Continental Philosophy, Volume II: Nineteenth-century Philosophy: Revolutionary Responses to the Existing Order*, Alan, D., Schrift & Conway, D. eds., Chicago University Press.
- Gooding-Williams, R., 2001, *Zarathustra’s Dionysian Modernism*, Stanford University Press.
- Hatab, L., 2008, *Nietzsche’s On the Genealogy of Morality. An Introduction*, Cambridge University Press.
- Higgins, K., 2000, *Comic Relief. Nietzsche’s Gay Science*, Oxford University Press.
- Janaway, C., 2007, *Beyond Selflessness, Reading Nietzsche’s Genealogy*, Oxford University Press.
- Kaufmann, W., 1974, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 4th edition, Princeton University Press.
- Kofman, S., 1994, *Nietzsche and Metaphor*, Duncan Large trans., Stanford University Press.
- Laërtius, D., 1972, *The Lives of the Eminent Philosophers*, 2nd edition, R. D. Hicks trans., Cambridge University Press.
- Lampert, L., 1986, *Nietzsche’s Teaching. An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra*, Yale University Press.
- Leiter, B., 2001, *Nietzsche on Morality*, Routledge.
- Loeb, P., 2010, *The Death of Nietzsche’s Zarathustra*, Cambridge University Press.
- Mulhall, S., 2005, *Philosophical Myths of the Fall*, Princeton University Press.
- Nietzsche, F., 1974, *Die fröhliche Wissenschaft (FW): The Gay Science*, W. Kaufmann trans., Penguin Books.
- Nietzsche, F., 1982, *Also Sprach Zarathustra (Z): Thus Spoke Zarathustra, The Portable Nietzsche*, W. Kaufmann ed. & trans., Penguin Books.
- Nietzsche, F., 1989a, *Zur Genealogie der Moral (ZGM): On the Genealogy of Morals*, W. Kaufmann & R. J. Hollingdale trans., Penguin Books.
- Nietzsche, F., 1989b, *Ecce Homo*, W. Kaufmann trans., Penguin Books.
- Nietzsche, F., 1989c, *Jenseits von Gut und Böse (JGB): Beyond Good and Evil, Prelude to a Philosophy of the Future*, W. Kaufmann trans., Penguin Books.
- Owen, D., 2007, *Nietzsche’s Genealogy of Morality*, Acumen Publishing Ltd.
- Pippin, R., 2010, *Nietzsche, Psychology & First Philosophy*, Chicago University Press.
- Ridley, A., 1998, *Nietzsche’s Conscience. Six Character Studies from the Genealogy*, Cornell University Press.
- Rosen, S., 1995, *The Mask of Enlightenment. Nietzsche’s Zarathustra*, 1st edition, Cambridge University Press.
- Seung, T. K., 2005, *Nietzsche’s Epic of the Soul. Thus Spoke Zarathustra*, Lexington Books.
- Tongeren, P. J. M., 2000, *Reinterpreting Modern Culture. An Introduction to Friedrich Nietzsche’s Philosophy*, Purdue University Press.
- Warren, M., 1988, *Nietzsche and Political Thought*, Harvard University Press.
- Wicks, R., 2002, *Nietzsche*, Oxford University Press.
- (Daniel Conway, 2013, “Who Murdered God?”, in *Religion und Irrationalität. Historisch-systematische Perspektiven*, J. Schmidt & H. Schulz eds., Mohr Siebeck Verlag, pp. 57—80. Reprinted and translated with the kind permission of Mohr Siebeck Verlag. 译者单位: 中国社会科学院哲学研究所 责任编辑: 张琳)

why Aristotle suddenly shifts the topic in the text which is discussing human soul. Understanding in this way also remedies the defect that all other texts in Aristotle do not resolve the problem about the relationship between the divine nous and the human nous. The paper also points out that human nous is both potential and passive, and the distinction between which is also over-interpretation.

Who Murdered God?

Daniel Conway

Nietzsche is generally cited as the philosophical champion of atheism. However, a close study of his *Die fröhliche Wissenschaft* (The Gay Science) shows that, the Madman is not officially speaking for Nietzsche; on the contrary, he represents a seductive distortion of Nietzsche's teaching and insight. Having not taken the "death of God" as an opportunity to explore other non-relational bases for self-affirmation, the Madman would rather convict himself of the ultimate crime than contemplate the possibility of an existence unrelated to God and unsullied by sin. Therefore, by announcing "we have killed God", the Madman has forged a post-theistic existence. But in fact, the late moderns are not prepared to embrace the thoroughgoing atheism. For Nietzsche, the announcement of the "death of God" marks the commencement of a twilight period in human history, wherein the belief in God will become increasingly irrational, incredible, yet unshakable. The situation is not owing to choice or fault of late moderns, but to a long tradition of acculturation that is nearing the point of exhaustion.

The Problem of Personal Identity: Parfit and Heidegger

Zhu Qinghua

Locke believes that self-identity consists in binding the self-consciousness accompanied by experiences through memory. Parfit revises Locke's standard to form an advanced version of empiricist self-identity. He further dispels the importance of the self, and replaces it with an empirical "Relation R", arguing that it allows us morally to get rid of the cage of the self. Heidegger is consistent with Parfit in opposing the substantive self-concept, but he does not agree that the perceptual experience can provide self, and does not agree with the non-egological theory. He uses Plato's "wooden horse of Troy metaphor" to show, only if there is a self, can a perception and understanding of things be formed. Although the self on the ontological level is described by Heidegger as a network of relationships built in "to be" or pursuit of being, the self does not lose its existence, and the authentic self is the essencing space of the truth of being. The divergence of views about the self between Heidegger and Parfit demonstrate the debates and possible angles of dialogue between phenomenology and the philosophy of mind.

On Dilthey's Human Sciences Hermeneutics

Gao Xuanyang & Yan Wenjuan

In the light of the historical achievements in scientific technological research from the beginning of modern age and the development of Christian romanticist theological hermeneutics led by Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey forms his human sciences hermeneutics and reconstructs it by his central concept of "Erleben". By doing "Erleben" as the core of all hermeneutic action, Dilthey lets human historical consciousness, in terms of the applications of hermeneutics, to join together psychological and linguistic factors as well as actors feelings, perceptual abilities and spiritual elements, so as to inspire the creative actions in cultural innovations.