



VI HORAE

华东师范大学出版社六点分社

企划人 倪为国

本书著作权、版式和装帧设计受世界版权公约和中华人民共和国著作权法保护

尼采注疏集

Opera Nietzscheana cum commentariis in Chinese Translations

刘小枫 | 主编

研究尼采当以尼采发表的著作为主——重要的是研读尼采或充满激情或深具匠心地下并发表的文字。尽管尼采的书好看，其实不容易读（首先当然是不容易译），编译尼采著作，不当以尼采的著作为主，得同时关注注释和解读。

汉译“尼采注疏集”含三个部分：

- 1· 笺注本尼采著作全集
- 2· 尼采未刊文稿
- 3· 阅读尼采

道德的谱系

Zur Genealogie der Moral

(德) 尼采 (Friedrich Nietzsche) 著

华东师范大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

道德的谱系 / (德) 尼采著; 梁锡江译. -- 上海: 华东师范大学出版社, 2015.4

(经典与解释·尼采注疏集)

ISBN 978-7-5675-2771-3

I·①道... II·①尼...②梁... III·①尼采, F·W· (1822~1900) — 伦理学—研究 IV·①B516.47②B82

中国版本图书馆CIP数据核字 (2014) 第264584号

έσθλός

尼采注疏集

道德的谱系

著 者 (德) 尼采

译 者 梁锡江

审读编辑 温玉伟

项目编辑 彭文曼

封面设计 吴元瑛

出版发行 华东师范大学出版社

社 址 上海市中山北路3663号

邮 编 200062

网 址 www.ecnupress.com.cn

电 话 021-60821666

行政传真 021-62572105

客服电话 021-62865537

门市 (邮购) 电话 021-62869887

地 址 上海市中山北路3663号华东师范大学校内先锋路口

网 店 <http://hdsdcbs.tmall.com>

印刷者 上海景条印刷有限公司

开 本 890×1240 1/32

插 页 2

印 张 8

字 数 200千字

版 次 2015年4月第1版

印 次 2015年4月第1次

书 号 ISBN 978-7-5675-2771-3/B·896

定 价 39.80元

出版人 王 焰

(如发现本版图书有印订质量问题, 请寄回本社客服中心调换或电话021-62865537联系)

“尼采注疏集”出版说明

尼采是我国相当广泛的读书人非常喜爱的德语作家，惜乎我们迄今尚未有较为整全的汉译尼采著作集。如何填补我国学园中的这一空白，读书界早已翘首以待。

“全集”通常有两种含义。第一个含义指著作家写下的所有文字的汇集，包括作者并未打算发表的笔记、文稿和私信等等。从这一含义来看，意大利学者Giorgio Colli和Mazzino Montinari编订的十五卷本“考订版尼采文集”（*Nietzsche Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*，缩写KSA，实为十三卷，后两卷为“导论”、各卷校勘注和尼采生平系年），虽享有盛名，却并非“全集”，仅为尼采生前发表的著作和相关未刊笔记，不含书信。Giorgio Colli和Mazzino Montinari另编订有八卷本“考订版尼采书信集”（*Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*）。

其实，未刊笔记部分，KSA版也不能称全，因为其中没有包含尼采在修习年代和教学初期的笔记——这段时期的文字（包括青年时期的诗作、授课提纲、笔记、书信），有经数位学者历时数十年编辑而成的五卷本“尼采早期文稿”（*Frühe Schriften: Werke und Brief 1854—1869*；Joachim Mette编卷一、二；Karl Schlechta/Mette编卷三、四；Carl Koch/Schlechta编卷五）。

若把这些编本加在一起（除去KSA版中的两卷文献，共计二十六卷之多）全数翻译过来，我们是否就有了“尼采全集”呢？

Giorgio Colli和Mazzino Montinari起初就立志要编辑真正的“尼采全集”，可惜未能全工，Volker Gerhardt、Norbert Miller、Wolfgang Müller-Lauter和Karl Pestalozzi四位学者在柏林—布兰登堡学园（Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften）支持下接续主持编修（参与者为数不少），90年代中期成就四十四卷本“考订版尼采全集”（*Nietzsche Werke Kritische Gesamtausgabe, 44 Bände, Berlin/New York, Walter de Gruyter 1967—1995*，共九大部分，附带相关历史文献）。我国学界倘若谁有能力和财力全数翻译，肯定会是莫大的贡献（最好还加上*Supplementa Nietzscheana*，迄今已出版七卷）。

“全集”的第二个含义，指著作家发表过和打算发表的全部文字，这类“全集”当称为“著作全集”（KSA版十五卷编本有一半篇幅是尼采1869—1889的未刊笔记，尼采的著作仅占其中前六卷，未刊笔记显然不能称“著作”）。尼采“著作全集”的编辑始于19世纪末。最早的是号称Großoktavausgabe的十九卷本（1894年开始出版，其时病中的尼采还在世），前八卷为尼采自己出版过的著作，九卷以后为遗稿；然后有Richard Oehler等编的Musarion版二十三卷本（1920—1929）、Alfred Bäumlner编订的Kröner版十二卷本（1930陆续出版，1965年重印）。这些版本卷帙过多，与当时的排印技术以及编辑的分卷观念相关，均具历史功绩。

1956年，Karl Schlechta编订出版了“三卷本尼采著作全集”（*Werke in 3 Bänden*，附索引一卷；袖珍开本，纸张薄、轻而柔韧，堪称精当、精美的“尼采著作全集”）——尼采自己出版的著作精印为前两卷，卷三收尼采早期未刊文稿和讲稿以及“权力意志”遗稿。KSA版问世后，Karl Schlechta本因卷帙精当仍风行不衰——迄今已印行十余版（笔者所见最近的新版为1997年），引用率仍然很高。

Karl Schlechta本最受诟病的是采用了尼采胞妹编订的所谓“权力意志”遗稿（张念东、凌素心译本，北京：商务版1991）——由于没有编号，这个笔记编本显得杂乱无章（共辑1067条），文本的可靠性早已广受质疑。KSA版编辑尼采笔记以年代为序，从1869年秋至1889年元月初，长达近二十年（七至十三卷，近五千页），其中大部分不属遗著构想，所谓“权力意志”的部分仅为十二和十三卷（十三卷有贺骥中译本，漓江出版社2000；选本的中译有：沃尔夫特编，《尼采遗稿选》，虞龙发译，上海译文版2005）。

有研究者认为，尼采并没有留下什么未完成的遗著，“权力意志”（或者“重估一切价值”）的写作构想，其实已见于最后的几部著作（《偶像的黄昏》、《善恶的彼岸》、《道德的谱系》、《教义》）——尼采想要说的已经说完，因此才写了《瞧，这个人》。按照这种看法，尼采的未刊笔记中并没有任何思想是其已刊著作中没有论及的。

研究尼采确乎当以尼采发表的著作为主——重要的是研读尼采或充满激情或深具匠心地下笔并发表的文字。此外，尽管尼采的书好看，却实在不容易读（首先当然是不容易译），编译尼采著作，不仅当以尼采的著作为主，重要的是要同时关注注释和解读。

我们这个汉译“尼采注疏集”含三个部分：

1. 笺注本尼采著作全集——收尼采的全部著作，以KSA版为底本（其页码作为编码随文用方括号注出，便于研读者查考），并采用KSA版的辅助性注释和波恩大学德语古典文学教授Peter Pütz教授的“笺注本尼采著作全集”（共十卷）中的解释性注释（在条件许可的情况下，尽量采集法译本和英译本的注释——Gilles Deleuze/Maurice de Gandillac主编的Gallimard版法译全集本主要依据KSA版；英文的权威本子为“剑桥版尼采著作全集”）；

2. 尼采未刊文稿——选编重要的早期文稿（含讲稿和放弃了写作计划的残稿）、晚期遗稿和书信辑要；

3. 阅读尼采——选译精当的文本解读专著或研究性论著/文集。

由此形成一套文本稳妥、篇幅适中、兼顾多面的“尼采笺注集”，虽离真正的“汉译尼采全集”的目标还很遥远，毕竟可为我们研读尼采提供一个较为可靠的基础。

“尼采注疏集”是我国学界研究尼采的哲学学者和德语文学学者通力合作的结果，各位译者都有很好的翻译经验——这并不意味着译本无懈可击。编译者的心愿是，为尼采著作的汉译提供一种新的尝试。

刘小枫

2006年5月于

中山大学比较宗教研究所

德语古典文化与宗教研究中心

目录

[“尼采注疏集”出版说明](#)

[KSA版编者说明](#)

[Pütz版编者说明](#)

[前言](#)

[第一章 “善与恶”、“好与坏”](#)

[第二章 “罪欠”、“良知谴责”及相关概念](#)

[第三章 禁欲主义理念意味着什么？](#)

[Pütz版尼采年表](#)

[译后记](#)

KSA版编者说明(1)

有一位哲学家，他一直感觉他还没有完全地实现自我——他论述过古希腊人，也曾经作为心理学者、道德学者与历史学者发表过自己的看法，最后他又凭借《扎拉图斯特拉如是说》在诗艺上取得了巅峰般的成就，如今的他却又希望在理论领域同样获得认可——他甚至或许还带着某种体系化的意图，力图将存在原则的相关法则公之于众。这位哲学家就是处于创作晚期的尼采，而该阶段肇始于《善恶的彼岸》。其实在尼采之前的著作，特别是那些未发表的稿件中，在他的这种野心和抱负已经零星地显露出来，尤其是在认识论领域。一方面，在道德伦理学领域，他与叔本华之间的交锋更为尖锐，而在另一方面，在理论研究的领域内，这种交锋则逐渐减弱，尼采将他一些苦苦思索得出的结论暂时搁置，例如理智（Intellect）之于意志和情感的优先性。而其他方面的反叔本华主题却依然保留，他针对“主体”（Subjekt）概念的重要批判在《善恶的彼岸》^{〔2〕}中也得到继续。尽管如此，我们还是可以观察到，尼采在向叔本华重新靠拢（尼采在《道德的谱系》的前言中提到后者时，他用词谓“伟大的老师叔本华”不是没有缘故的，参第251页），甚至我们还可以说，他在向形而上学重新靠拢，因为他将一切实在者均归结为“权力意志”，而“权力意志”则对 principium individuationis^{〔3〕}进行调节，这样一种将所有特性归结为某个尽管形式多样、但却具有唯一性的根源的做法，虽然尼采本人的意图与之相反，但却依然是一种形而上学的态度。

尼采试图建立一个权力意志的“体系”的做法正是开始于这一时期，而正当他对这样一种具有整合性的实体展开初步探讨时，尽管他使用了具体的、属于尼采自己的观察历史世界的方法，但这种初步探讨却很难与他对那些形而上学哲学家们展开的道德批判等量齐观。在《道德的谱系》第三章，尼采对这些哲学家提出谴责，认为是他们促成了禁欲主义理想的统治地位。尼采关于“权力意志”的这一新的哲学原则与叔本华关于“生命意志”的原则之间有很大相似性，这一点很明显，而且毋庸置疑（尼采自己也承认），尼采的原则事实上是叔本华原则的一种变体。两者的核心是一样的，两者都属于强调意识内在的类型：在两种情况下，都涉及一种非理性的实体，它存在于我们内部（所有的神学都因此被克服），我们可以通过直接领悟而体验这一实体。两者的区别仅仅在于，叔本华拒绝这一实体并试图否定它，而尼采则接受它并希望肯定它。所以，尼采的原创性并不在于这一原则本身，而在于他对于这一原则的反应，在于他对此的态度，而这种态度还可以一直追溯到《齧剧诞生于音乐精神》。他现在进入了创作的最后阶段，在《善恶的彼岸》为开始，尼采在其作品中表现出了一种非常值得注意的从容（我们可以注意到，尼采在有节制地使用激情，其强度直到著作的最后几页才得到提升），而与此同时，尼采又重拾这一主题，并且再次在希腊悲剧神灵的身上找到了一种象征性的表达。

不过，狄俄尼索斯不再是一个美学上的象征，而是出现在了伦理理论的层面上。因为对于尼采而言，利用与之相应的概念来进行某种理论的或者甚至某种形而上的研究的做法是与其原则相悖的。他只是在1884年之后的遗稿中这样尝试过。在《善恶的彼岸》、《道德的谱系》以及之后的著作中，尼采对于“权力意志”这一哲学概念的探讨依然是基于他作为道德学者和心理学者的经验，并且正如我们所预料的那样，他采用了之前所创造的比喻与概念。在《善恶的彼岸》中，狄俄尼索斯变成了一个知晓世界的本质乃是权力意志的人（“狄俄尼索斯乃是一个哲学家，所以神灵也进行哲学思辨”，参第238页^{〔4〕}）。他接受了这一点，而且也希望如此。该问题的理论探讨得到了道德立场的补充，所以理论探讨不可以被孤立起来。而通过这种方式，哲学研究也继续与情绪冲动的领域紧密地联系在一起。哲学的原则被哲学家如何“感受”该原则的方式所掩盖。

在《善恶的彼岸》与《道德的谱系》两本著作中，痛苦（Leiden）的概念连同与之相联系的或由此派生而来的那些设想构成了检验这一“权力意志”哲学的试金石。而在这个问题的解释上，叔本华也起到了决定性的作用：叔本华将痛苦镶嵌入生命图景的坚决态度，对于尼采来说乃是他从未摆脱的青少年时期的经验（痛苦是《齧剧诞生于音乐精神》中狄俄尼索斯构想的一个基本组成部分）。伴随着权力意志这一形而上学的产生，痛苦连同所有与其相关的事物都变成了中间人。一个使相关探讨可以转移到历史形成领域的中间人。事实上，我们很难谈论自在自为的权力意志，但是从痛苦的角度出发，而对于痛苦的评价的角度出发，我们在迄今为止的某些观察到对于这种形而上学的冲动的道德反应。

权力意志会导致痛苦，这是一个被尼采称作“狄俄尼索斯式的”可怕认识。每一种意欲屏蔽痛苦的道德和世界观——这不仅仅指的是佛教和叔本华，同时也指所有被尼采用“颓废”（dekadent）来形容的东西，包括“现代理念”的民主化运动^{〔5〕}——，他们同时也就拒绝了权力意志，即生命本身。现代性的弱点，即它的“颓废”，“就在于它对痛苦的极度仇视，就在于那种近似于娘们儿一样的无能，无法旁观痛苦，无法容忍痛苦”（第125页^{〔6〕}）。而狄俄尼索斯式的立场则与之相反：“你们意欲〔……〕取消痛苦；而我们呢？——我们似乎更愿意让痛苦比以任何时候都来得更猛烈些！”（第161页^{〔7〕}）世界的实质不可以被遮蔽、不可以被虚度地隐藏起来；如果在生命的深渊中存在着某些可怕的东西，那么“求真的激情”（Pathos der Wahrheit）就会命令我们去把真相揭露出来。”〔……〕现代灵魂最真实的特征〔……〕是〔……〕道德的重复性谎言中的那种固执的天真（Unschuld）。”（第385页^{〔8〕}）因为与那些面对深渊试图否定生命的人相比，更为糟糕的乃是那些在深渊前闭上双眼的人，他们试图要人们相信，在那深处根本不存在痛苦，人们可以不受痛苦的侵害。“这些人属于〔……〕平等主义者，他们是伪装所谓的‘自由意志者’〔……〕事实上，他们是不自由的，他们肤浅得令人发噁，尤其是他们的基本倾向，即在迄今为止的古老社会形式中发现一切人类困苦与猴猿的原因〔……〕——而痛苦则被他们看作是必须消除的东西。”（第66页^{〔9〕}）

痛苦的主题同时也使主人道德（Herrenmoral）与畜群道德（Herdenmoral）之间的对立得到了解释。该对立主要是在《道德的谱系》中得到了阐发^{〔10〕}。而在这个问题上，尼采同样受到自己狂热的求真意志的驱使，即那种要将世界的痛苦彻彻底底展现出来的冲动（尽管人们也不能忽视某些前后矛盾之处以及一些过于尖厉的语调，尤其是将那些引起文明者羞耻之心的伤口暴露出来的行为，而且永远都转成为某种不受控制的洋洋自得）。尼采著名的关于“金发野兽”^{〔11〕}的观点，关于每一种主人道德都是建立在攻击性暴力基础之上的观点意味着：人类社会就是建立在可怕的罪行之上，然而永远都是如此。狄俄尼索斯命令人们，毫不掩饰地隐藏起来，同时接受它、肯定它。这也是修昔底德在弥罗斯人与雅典人之间的对话中所见证的相同的真实观^{〔12〕}。与修昔底德一样，尼采也没有赞赏暴力。而那些将弥罗斯人毫不留情地杀光的雅典人，同时也是被伯利克勒斯在葬礼演讲上颂扬为希腊的教育者、美与智慧的爱好者的同一代雅典人。而对于尼采而言，如果拒绝看到这一点的話，要么意味着普遍地否定生命，要么意味着说出一些关于生命原则的错误意见。而群氓道德则是建立在仇恨与复仇基础之上的，该道德文化拒绝痛苦，并且走上了颓废与虚无主义的道路。如果人们只是将这一论断看作是一种对历史的诠释的话，那么它很有可能是错误的，而尼采求真的重要意义就在于它与世界本质之间“求真”的关系，同时也在于那狄俄尼索斯式的要求，即对痛苦采取接受的态度，痛苦只能与生命一起被镇压——如果我们同时将生命理解为希腊悲剧或狄俄尼索斯哲学得以产生的根源的话。

痛苦的主题就像是一条红线贯穿于该作品的始终；它也许并没有马上显现出来，但事实上，它却将那些尼采在这里处理过的不同主题联结起来，并且使他思想的新路线变得清晰明朗。它是对那个发人深省的认识的理智反射，而那个认识在《扎拉图斯特拉如是说》中则转化为“永恒复返”的母题（das Motiv von der "ewigen Wiederkunft"）。尼采利用现代世界对于痛苦的评判来推导出自己对于这个世界的评判，这一评判虽然不是历史性的，但却极其根本性的重要意义。在这个问题上，他分析解剖了痛苦的各种不同表现以及对痛苦的不同反应——我们可以这样说，他探讨了痛苦整个范畴。通过这种方式，他重新返回到以《扎拉图斯特拉如是说》之前的著作作为特征的分析领域，同时他在研究中也预先发表了一些后来心理学研究的重要结论。这一点尤其体现在《道德的谱系》一书的第二与第三章：他论述了主动的遗忘性的问题（“遗忘性并不像肤浅的人们所认为的那样，只是一种惯性，更是一种主动的、最严格意义上的积极的无能，可以归入这种力量的，只有那些我们所经历过的、体验过的、被我们叹纳的、〔……〕却很少进入我们意识的东西”，第291页^{〔13〕}），此外还有关于本能的内在化（“一切不向外在倾诉的本能都转向内在”，第322页^{〔14〕}）以及类似的主题的论述。不过，作为整个思想发展基础的痛苦概念却被后来的心理学用一种完全对立的方式给予了解释，尼采本人几乎预见到了这一点，他说：“〔……〕想证明疼痛是一种错误时，他们就天真地假设：其中的错误一旦为人所认识，疼痛就必然会消失——可是，请看！疼痛它拒绝消失……”（第379页^{〔15〕}）

最大的痛苦自然是出现在认识者那里，即那些从根源上理解和把握权力意志的人。哲学自身，那些相互矛盾的观点都是为了承受痛苦而戴上的面具。对于尼采而言，认识已经不再是《扎拉图斯特拉如是说》之前的那些著作中那样的某种价值自体，而事实上，《道德的谱系》的最后一章已经开始显现出反科学的论据与观点了：“所有深刻的东西都喜欢面具；最深沉的事物甚至痛恨比喻和象征。对于一个神灵的基耶心而言，其对立物难道不才是正确的伪装吗？”（第57页^{〔16〕}）这就意味着：请不要按照字面意思来理解我；我所想的有可能与我说的完全相反。而漫游者所渴望的“休养”就是“再多一张面具！第二张面具！”（第229页^{〔17〕}）〔……〕它也几乎决定了人类忍受痛苦能够达到多深的程度〔……〕。深刻的痛苦让人高贵〔……〕；而有时候，甚至连愚蠢也是一种不幸的、趋于确定的知识的面具。”（第225-226页^{〔18〕}）“隐士并不相信，一个哲学家曾经〔……〕在书籍中成功地表达出了他真实的、最终的观点：人们写书不正是为了掩盖他自身所掩盖的东西吗？〔……〕每一种哲学也掩盖了一种哲学；每一种观点都是一种掩盖，每一个单词也都是一个面具。”（第234页^{〔19〕}）

到这里为止，我们主要把重心放在了尼采创作后期的主题上，它们首先出现在《善恶的彼岸》与《道德的谱系》两本书中。而从语言上来看，这里也可以观察到一种风格的过渡，特别是格言形式的缩减，《善恶的彼岸》偶然还使用该形式，而到了《道德的谱系》中则被彻底放弃了。风格彻底成熟，没有任何扭曲和夸大，激情也受到了控制。人们可以从其中看出一定的疲惫感，甚至几乎是一种厌倦感。而《道德的谱系》还展现出一种尝试体系化的发展倾向，偶尔会有一些教条化、甚至几乎是迂腐不变的执拗态度，或者是挑衅煽动式的却又混乱无章的悖谬。

另一方面，按照尼采自己的说法，在《扎拉图斯特拉如是说》中，有些主题依然是象征式的，是诗意的，或者只是以暗示的方式得到了处理，而《善恶的彼岸》则对这些主题进行了澄清以及概念上的发展（例如我们可以将上面的痛苦母题与永恒复返的母题相对立）。还需要指出的一点是，《善恶的彼岸》一书有很多地方的雏形其实都可以追溯到尼采早期的岁月。我们这里探讨的这两本著作——《善恶的彼岸》与《道德的谱系》——它们重新返回到了《人性的、太人性的》到《快乐的科学》那一时期的中心主题，并对其做出了进一步的发展，特别是关于道德概念的方式与起源的探讨。从这一点来看，《善恶的彼岸》尤其可以被看作是一个结束，一个终章——不管怎样，对于作者的内在经验而言，事实确是如此。

而尼采此后的著作，则不再被他看作是自己道路上一个个阶段，不再与其自身相脱离，他越来越不可避免地让这些著作耗尽了心力。一个间接的证据就是，在尼采疯狂的最后岁月里，他试图写下文字的唯一证据就是他用手不受控制的手将《善恶的彼岸》的卷尾诗《来自高山》（Aus hohen Bergen）的最初几行诗句写进了一个小本子里。他对于过去生活的错乱回忆终结于此：随后的种种，均已灰飞烟灭，因为他生存的创伤逐渐扩大，最终变得再也无法挽回。

Giorgio Colli

KSA版编者附注：

《道德的谱系》一文流传下来的手稿非常不完整。甚至可以说，除了个别少数纸头、断片式的笔记以及自制的供初版用的手稿以外，这篇“论战檄文”整个的前期准备手稿都已丢失。尼采的撰写时间是1887年7月10日至30日。与《善恶的彼岸》一样，尼采自筹资金完成了该文的印刷，时间是同年的8月初至10月底。校对稿（未能保存下来）由尼采和加斯特（Peter Gast）进行了诵读。9月21日，尼采也来到了加斯特所在的威尼斯。按照后者的说法，剩余的5½个印张到了10月19日全部诵读完成。1887年11月12日，尼采收到了从莱比锡寄来的第一批书：《道德的谱系——一篇论战檄文》，莱比锡，1887年，C.G.Naumann出版社。

扉页上的格言：Tout comprendre c'est tout — mépriser ? [法文：明白一切就意味着蔑视一切。]

供初版用的手稿的扉页背面：最近出版的《善恶的彼岸》一书的副篇，对前者加以补充与解释。

〔1〕〔译注〕此篇编者说明本是Giorgio Colli为1968年《善恶的彼岸》与《道德的谱系》两书的意大利译本撰写的后记，后被收入KSA版第五卷（同样收录了上述两本著作），由Ragni Maria Gschwend译成德文。文中所引页码均出自KSA版第五卷。

〔2〕〔译注〕参本书第一章第13节。

〔3〕〔译注〕拉丁文，使个体得以形成并与其他个体相区别的那些原则。

〔4〕〔译注〕参《善恶的彼岸》，格言295。

〔5〕〔译注〕参本书第三章第26节。

〔6〕〔译注〕参《善恶的彼岸》，格言202。

〔7〕同上，格言225。

〔8〕〔译注〕参本书第三章第19节。

- (9) [译注] 参《善恶的彼岸》，格言44。
- (10) [译注] 参本书第一章，特别是第9节。
- (11) [译注] 参本书第一章第11节。
- (12) [译注] 即《伯罗奔半岛战争志》第五卷第七章中著名的“弥罗斯人的辩论”（Melierdialog）。
- (13) [译注] 参本书第二章第1节。
- (14) 同上，第16节。
- (15) [译注] 参本书第三章第17节。
- (16) [译注] 参《善恶的彼岸》格言40。
- (17) 同上，格言278。
- (18) 同上，格言270。
- (19) 同上，格言289。

欲主义理想并非美德，而是更为强大的本能造成的结果，这些更强大的本能在与其他本能斗争中取得了胜利，其目的是获得最大的收获与成果。通过这种方式，性欲被叔本华改变了形态，升华成了某种审美的状态。

在尼采看来，哲人们唯有借助于禁欲主义理想才使自己得到了全面发展；没有该理想的时候，哲人们是缺乏勇气的，心中充满了自我怀疑，而且在追寻真理的道路上面对着成千上万的阻碍。他们试图通过唉声叹气的方去对抗内心的疑虑和来自外部的质疑，为的是同时赢得别人对自己的敬畏。对于最真的哲人们而言，设定新的思想、形象与理念来反对已有的传统与信仰以及风俗和神灵，一定是无比艰难的事。在这样的困境中，他们只能穿上禁欲主义祭司的服装登场，以便能够得到别人的尊重与倾仰。

尼采认为，禁欲主义祭司的形象的出现意味着，他已经来到了问题的核心：因为没有别人能够像祭司那样，不把该理想当作其尊崇的首要对象，而是作为一种权力的手段，帮助他捍卫自己的存在，但他同时也鄙视、否认、折磨他的存在，并且同其作斗争。深刻的矛盾性就在于，他恰恰是通过他对生命的敌视而变成了生命的主人；他对意志的否定性恰恰体现出其权力意志的突出特点。当这样的人开始进行哲学思考，他们将追求一种对真理的重新评价。他不会在那些非常明显的地方寻找真理，例如自我和他的肉体现象；因为这两者在他看来都是错误和幻觉，他们甚至也怀疑理性（*Vernunft*）认识真理的作用，而是在康德的哲学中还有有一定的体现。但正如我们经常看到的那样，在这个问题上，尼采看到的不仅是衰败，而且还有推动和促进。因为理性通过这种方式控制了自己，并且认识到，它并不是带着无利害心的愉快去看待真理的，而是受到所有一切可能的奋斗意图的陪伴，甚至是推动。在这里（第三章第12节），尼采表达了自己的唯物主义的认识论方法，该方法认为情绪冲动（*Affekte*）在人的认知能力的形成过程中起到了非常显著的作用。而他所表达的相关思想在目前解释学的讨论中也发挥了一定的作用；关键词：“认识与利害关系”。

对于尼采而言，禁欲主义理想在心理学层面上的存在理由在于，它是一种使哲人生命得到提升的力量，而在生理学层面，尼采则将其单纯看作是某种退化存在的保护性与平衡性的本能。尼采将禁欲主义祭司视为渴求别样的存在、渴望在别处存在的这一愿望的内体化表现。这种渴望又转化为统治在社团之上的聚集性与聚合性的强力，整个社团生活在否定生命的彼此联系中，他们追求着与祭司一样的东西。这种“病态的动物”（第三章第13节）的危险性来自于他们那种以来未为导向的存在方式：他们勇敢，他们敢于试验而且总是对改变持开放的态度，他们既体弱多病又富有创造力，这也使得他们对生命的否定最终导向了一种伟大的肯定。当他们伤害自己之后，那伤口却迫使他们生存下去，甚至生命也因此得到了提升。祭司是禁欲者羊群的牧羊人，祭司和羊群一样都是病态的，但他在他的权力意志中却必须是健康的，这样他才能领导那些纯粹的病人。他是那种“难对付的动物”（第三章第15节）的最早形式，他身上融合了北极熊、山猫和狐狸的特性，他用这些特性去对抗健康者。他将怨恨疏导入了新的渠道，他要为自身的自卑寻找原因，无论他遇到谁，他都会批准变成替罪羊，到了最后甚至是他自己。他所在意的并不是病人的痊愈，而是他们的注意力，其目的是为了更好地控制病人。这种组织形式有个名字叫做“教会”。教会的神职人员乃是救世主，而不是医生；他不会治病救人，他只是宽慰与敷衍。这个任务首先是基督教完成的。

尼采越来越频繁、也越来越深入地试图通过生理学来解释道德与心理学上的结论。在他看来，关于“罪孽”的情感幻觉乃是一种医学上可以诊断出来的不适状态：例如腹部的消化不良、胆汁分泌障碍或神经障碍等。从大众心理学的角度来看，禁欲主义乃是基于一种障碍感觉，该感觉的起因不明，所以人们用了错误的手段加以治疗，即宗教。而尼采认为相关的原因应当是：彼此过于陌生的种族与阶层融合的结果、不成功的移民、种族衰老和疲惫的结果、饮食不当、或者是被疟疾和梅毒等毒化的血液。而禁欲主义者开出的药方无一例外都是些压低生命感觉的药剂：从调控饮食和睡眠到麻醉与催眠。而无论是印度的婆罗门，还是现代经过训练的“运动家”（第三章第17节），他们都拥有类似的毒品。而减少生命需求的另外一些手段则是有规律的劳作、微小的快乐、爱邻人、群体组织、唤起团体的权力感觉。

尼采一直担忧自己也成为被道德毒害的现代性的牺牲品。而他在上述降低生命感觉的手段之外，还看到了其他帮助人类禁欲的手段，这些手段会使人进入极端的情感状态。通过畏惧与恐吓、希望与愤怒、悔恨与迷醉，病人的沮丧与抑郁虽然没有得到治愈，但却很可能得到了缓解。而禁欲主义祭司则利用他们的良知谴责，其具体方式是宣称病人痛苦的责任就在于其自身，而开出的药方则是令人迷醉的疼痛，无论是肉体折磨还是地獄均可。而与灵魂健康的恶化相对应的就是文学品味的败坏，尼采将之描述为由《旧约》到《新约》的没落。他指责《新约》毫无节制，言辞不当，而且喋喋不休，很是多余。他在伟大中看到了渺小，在笔直坦率中看到了弯弯曲曲。

禁欲主义理想的影响是巨大和多方面的，在第三章将近结束的时候，尼采也结束了他在这方面的探问，反而转向了下一个问题，即该理想的各种表现形式的基础是什么。尼采认为，禁欲主义理想的本质包括它那顽强不屈的自我意识，即没有任何东西可以胜过它，而世界上所有的一切都只有通过该理想才能获得自己的意义和价值。它一个可以和它相匹配的反对者都没有，科学是最不可能的；因为科学不是理想的对手，而是理想最贵重的表现。科学为那些因为良知谴责而郁郁寡欢的人提供了庇护所，这些人无休止地勤奋于认识并以此来进行自我麻醉。甚至那些自称自由意志的人，那些怀疑论者与无神论者，他们虽然宣称自己是禁欲主义理想的敌人，但事实上他们却是其最忠实的仆人；因为只要他们还相信真理，那么他们就不是自由的，尤其是在精神上。他们依然尊崇某种世界上根本不存在的“不预设前提”的科学，这是一种早过时的错误信仰。与之相反，对于科学而言，信仰必须一直存在，只有这样，科学才能从中获得意义、方向和界限。尼采认为，到目前为止的全部哲学都存在缺陷，即科学与真理需要正名；因为如果在尼采称之“生命”的法庭上，如果谎言，而不是真理，被证明是某种新的“真理”的更高形式的话，那么谎言也就是真理。只要追寻真理行为还在为禁欲主义理想服务，那么为前者提供合法性的也就是后者。由于尼采相信自己已经认识到，该理想乃是何种精神的产物，所以他对真理的价值提出了极端的质疑。在这个意义上，《道德的谱系》就将其对实践理性的批判扩展到了理论理性的批判，也就是说，他通过对认识的批判加深了对道德的批判，同时与《善恶的彼岸》一书保持了思想脉络上的联系。

对尼采来说，科学并不是一种依靠自身力量设定价值的活动，而是作为禁欲主义理想的盟友，通过两者孜孜不倦地信仰真理的方式来证明自己。所以，我们不如说艺术连同其谎言意志才算得上理想的反对者——但这是一个怎样可疑的反对者啊！甚至在生理学层面上，尼采也认为理想与科学系出同源。两者都是生命衰退化的表征：情绪冲动被冷却，精神被减慢，辩证法取代了本能。而科学之所以在衰老与疲惫的时代表现得特别强大，这并非偶然。自从哥白尼之后，人的自我贬低与蔑视越来越加剧，越来越多的现代人从中心位置走向了虚无。虽然科学以为自己已经摆脱了神与神学的束缚，但其实禁欲主义理想恰恰是在科学身上庆祝了自己的胜利。当“自为”的问号本身被神圣化之后，禁欲主义理想也决定了康德哲学。同时该理想也在近代的历史书写中继续发挥作用，近代历史书写方式已经放弃了任何目的论，而仅仅局限于描述单纯的事实，这在很大程度上是禁欲主义与虚无主义的。在类似意义上，尼采也辛辣地讽刺了理想主义、民族主义和反犹主义。尼采时代的德意志精神出现萎缩，究其原因，就在于报纸提供的过度养分，在于民族狭隘的政策，同时还在于瓦格纳与啤酒。

尼采认为，该理想迄今为止唯一的敌人就是表演这些理想的戏子们，他们怀疑一切要求实现绝对存在的东西。而所有的严肃者则与之相反，他们与无神论者一样禁止了一个谎言，即上帝，但他们仍然遵循了禁欲主义理想的前提假定。上帝与其他所有伟大事物一样，都是被自己战胜的，其方式就是基督教升华为、同时也是堕落为毫无偏见的科学。尼采言道，没有禁欲主义理想的人就是没有目标的动物。只有该理想才能填补这个空白，赠给他一个目的。它作为人的痛苦提供了一个解释，这样人就可以通过该解释获得一个意义，并且摆脱无意义的状态。在这里，基督教完成了具有世界历史意义的功能。由于基督教作为一种宗教是被它自己的道德观所摧毁的，所以尼采认为现在也已经到了该克服与超越道德的时候了。此外，对于道德价值设定的合法性的追问也不可以在面对真理性的问题上心慈手软。尼采认为未来的任务就在于，不能再将求真意志搁置在高处，而是要对其展开反思与批判，揭示它或者为其正名。从前《神义论》为上帝所争取的东西，今天的真理也应当享受相同的待遇。

Peter Pütz

Pütz编者附注

谱系学（*Genealogie*）一词在希腊语中指的是有关家庭谱系的研究，是关于家世关系以及由此产生的各种法律的、历史的、社会的和自然法上的关系的学说。根据其内容与研究方法，谱系学被认为是从属于历史学的辅助性学科。

在欧洲中世纪的封建采邑制度当中，谱系学发挥了非常重要的作用，因为可靠的谱系能够为某人的贵族出身提供证明。而从16世纪开始，谱系学采用了近代科学的研究方法。其中19世纪上半叶在历史学内部开始的涉及广泛的原始资料考察，家庭社会学的诞生，科学研究方法论上的实证主义主流思潮以及遗传学的发现分别对于家庭谱系研究具有较大的推动作用。

从尼采这本书的题目选择、研究对象及其分析道德发生史的方式来看，尼采是有意识地在走谱系研究的传统路线。他选择了历史学方法，并且将道德的产生归结于“好”与“坏”，“高贵”与“普通”或“低贱”之间所反映的社会阶层的差异。通过他的做法，一种以封建制度为导向的方法与谱系学的历史学研究的相似性也就不言而喻了。

如果说尼采此书的方法论是以上而下的视角俯瞰中世纪的起源，俯瞰封建与贵族社会结构的话，那么尼采通过副标题“一篇论战檄文”（*eine Streitschrift*）则表明了此书与欧洲科学院悬赏征文问答案的传统之间的联系。例如，莱布尼茨在他的著作《神义论》（*Theodicee*），中，试图通过颇有争议的论据，即“我们生存的世界乃是所有可能世界中最好的一个”，来回答“恶”的起源的问题。著名的论文还有卢梭参与有奖征文论战的作品《论科学与艺术》（1750年）。在论战文章与有奖征文传统中，还有一篇文章占据重要位置，而且对于理解尼采的道德哲学立场非常重要，那就是叔本华的论文《论道德的基础》（*Über die Grundlage der Moral*），该论文于1840年1月30日参加丹麦皇家科学院（哥本哈根）的有奖征文，可惜未能获奖。在本书前言第5节，尼采特别提到了叔本华的这篇论文，表示反对叔本华的道德谱系，并与之划清界限。而在本书第一章的结尾部分，尼采也提出了一个有奖征集答案的建议，希望有人回答下的问题：“语言学，尤其是语源学的研究，将会为道德概念的发展史给出怎样的提示？”在这里我们还要提到尼采那篇教育诗，即《扎拉图斯特拉如是说》，虽然该书在形式上似乎与启蒙运动的传统保持一致，但在内容上却是反道德的，是反对18世纪那种历史与教育的乐观主义的。

由于尼采的认知兴趣集中在了谱系学和诞生史上，所以对他而言，“形成”（*das Werden*）比“已是”（*das Sein*）更为重要。同时也请参看尼采关于日精神与酒神精神的区分（《悲剧诞生于音乐精神》，1872年），以及《瞧这个人》一书中的扉页警句“人如何成为你自己”（*Wie man wird, was man ist, was man sein*），该论文也至关重要。此外还有品达^[17]的诗句“成为你自己”（*Werde, was du bist.*）。在本书的扉页背面上，尼采指出这篇论战檄文乃是对他1883年开始撰写并于1885年完成的《善恶的彼岸》一书所作的补充和解释。1885年的夏天，他也完成了《扎拉图斯特拉如是说》的第四卷，即最后一卷，那是关于超人的神话。《道德的谱系》出版于1887年。在扉页的扉页上有一句格言：“*Tout comprendre c'est tout — mépriser?*”〔法文：明白一切就意味着蔑视一切？〕在这里，尼采模仿的是斯太尔夫人^[18]的名言：“*Tout comprendre c'est tout mépriser*”〔明白一切就意味着原谅一切〕。尼采在句末加了一个问号，将“原谅”改成了“蔑视”，其目的是为了强调其文章的斗争特点，该文章的起点直接就在“善恶的彼岸”，就在基督教与平等主义式的道德和宽恕的彼岸。

- ↑ [译注] 参见康德的论文《什么是启蒙运动》。
- ↑ [译注] 托马修斯（*Christian Thomasius*）：1655-1728年，德国法学家，启蒙运动的重要代表。
- ↑ [译注] 拉丁文，即由于人的任性而产生的偏见。
- ↑ [译注] 参康德论文《什么是启蒙运动》的第一个句子。
- ↑ [译注] 另请参考本书前言第5节。
- ↑ [译注] 参本书前言第4节。
- ↑ [译注] 古高地德语，约750-1050年。
- ↑ [译注] 中古高地德语，约1050-1350年。
- ↑ [译注] 参本书第一章第11节的KSA版注金发野母。
- ↑ [译注] 参本书第一章第16节。
- ↑ [Pütz版注] 参*Alfred Bäumler*所著《尼采——哲学家与政治家》（*Nietzsche, der Philosoph und Politiker*）第三版，1937年莱比锡出版。
- ↑ [译注] 纳粹种族主义意识形态的常用语。指代雅利安人种，尤其是北欧的人种，其典型特征是身材高挑苗条，金发蓝眼。（不过，似乎希特勒本人无一条符合此特点）
- ↑ [译注] 当时德意志第二帝国的统治家族。
- ↑ [Pütz版注] 参*Karl Löwith*所著《尼采的永恒复返哲学》（*Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*）第二版，1956年斯图加特出版。

(15) [译注] 此处似乎有误，从原文来看，应该是他肯定人欠着上帝的债，他要确立“神圣上帝”的理念。

(16) [译注] 此处似乎有误，从上下文看，应该是第二章第22节。

(17) [译按] Pindar，古希腊抒情诗人，公元前522或518-约446年。

(18) [译按] Frau von Staël，1766-1817年，法国女作家。

前言

1

[247] 我们并无无知之明。我们是认识者，但我们并不认识自己。原因很明显：我们从未寻找过自己，⁽¹⁾——因此又怎么可能发生我们突然有一天发现自己的事呢？有人曾言：“须知你的珍宝在那里，你的心也在那里”，⁽²⁾此言甚是，我们的财宝就在我们认识的蜂巢那里。我们天生就是精神世界里的蜜蜂，振翅摆蜜，营营嗡嗡，忙忙碌碌，我们的心里真正关心的只有一件事——一定要带东西“回家”。至于生命，即所谓的“体验”（*Erlebnis*）⁽³⁾，我们当中曾有谁于此认真对待？抑或曾有谁于此托费光阴？我担心，我们在这些事情上从来都是心不在焉；我们的心没有放在那里，甚至我们的耳朵也不在那里！我们更像是个心不在焉的教徒，完全陷入自我的沉思当中，教堂正午的十二下响亮钟声⁽³⁾传至耳际，突然将他惊醒，他自问道：“究竟是什么在敲响？”而我们有时也会在某某之后摸摸自己的耳朵，非常惊惶且非常尴尬地问道：“我们究竟体验到什么？”甚至还会问：“我们究竟是谁？”在此之后，我们会开始重新点数我们的体验中，我们的生活中，我们的存在中出现的全部的所谓的“十二下令人战栗的敲击”——很遗憾，我们数错了……我们注定对自己感到陌生，我们不了解自己，我们必定要把自己看错。[248] 有一个句子对于我们永恒真理：“离每个人最远的人就是他自己⁽⁴⁾”。——我们对于自身而言并不是“认识者”……

2

我对于我们道德偏见的起源的思考——这篇战斗檄文所探讨也正是这个问题——最初曾简要地、暂时性地表述在一本格言集中，即《人性的、太人性的——一本献给自由精神的书》⁽⁵⁾。该书最初撰写于意大利的索伦特（*Sorrent*），时值冬季，冬天让我停住脚步⁽⁶⁾，就像一个漫游者那样驻足，俯瞰我的精神业已穿越的那个广阔而又危险的国度。那是1876至1877年的冬天，而这些思考本身还要更早。现在的这本论著基本上重新吸收了同样的思想——我们希望，两本论著之间漫长的间隔能让这些思想更成熟、更明晰、更坚定、更完善。我迄今仍在坚持的这些思想，在此期间已经更加相互依偎、相互交织、相互融合，这也增加了我内心的乐观信念。我的这些思想从一开始就不是个别、随意、偶然产生的，而是来自一个共同的根源，来自一个认识的基本意志⁽⁷⁾（*Grundwille der Erkenntniss*），这一基本意志在深处发号施令，表达越来越明确，要求也越来越明确。因为仅此一点就已经与一位哲人的身份相吻合了。我们在任何地方都没有孤立存在的权利，我们既不能孤立地犯错误，也不能孤立地说中真理。准确地说，正如一棵树必然结出果实一样，我们的思想、我们的价值、我们的肯定与否定、我们的假设与疑惑也是因为这种必然性而产生。[249] 它们休戚相关，彼此联系，又都是同一个意志、同一份健康、同一片地产，同一颗太阳的证明。——我们结出的这些果实是否合乎你们的胃口？——但是这又和那些树有什么相干⁽⁸⁾！这又和我们哲人有什么关系，彼！

3

虽然我不愿意承认，但是在我心中总有一个自在的疑虑——它牵涉到道德，牵涉到迄今所有土地上一切被当作道德来颂扬的东西——这个疑虑在我的生命中出现得如此之早，如此之自发，如此之不可遏止，如此之有悖于我的环境、年龄、榜样、出身，以至于我几乎有权把它称为我的*A priori*⁽⁹⁾——也正因为这一疑虑，我的好奇与质疑都不得不渐渐停留在这样一个问题上：究竟什么才是我们的善与恶的起源。事实上，在我还是一个十三岁的孩子时⁽¹⁰⁾，关于恶的起源问题就已经在困扰我了：在那个“心里半是儿嬉，半是上帝”⁽¹¹⁾的年纪，我把我的第一篇文字游戏和第一篇哲学习作献给了这个问题——至于我那时对于这一问题的“解答”，我很合理地将荣耀给了上帝，将他作为恶之心。这难道就是我的“*A priori*”想要我做的事情？那个新生的、不道德的（*unmoralisch*），至少是非道德的（*immoralistisch*）⁽¹²⁾“*A priori*”！还有那来源于它的无比清晰的“范畴律令”（*der kategorische Imperativ*），这“范畴律令”是那么地反康德、那么地神秘⁽¹³⁾，而且在此期间，我再一次倾听于它，并且不仅仅是倾听……幸运的是，我逐渐学会了将哲学偏见与道德偏见加以区分，而不是在世界的背后⁽¹⁴⁾寻找恶的起源。一点史学和哲学上的训练，包括天生对于心理学问题的敏锐意识，这些很快就把我的问题转变成了另外一个：人类是在什么条件下 [250] 为自身发明了善与恶的价值判断？⁽¹⁵⁾而这些价值判断本身又有什么价值？迄今为止，它们是阻碍还是促进了人类的发展？它们是否乃是生活困顿、贫乏与规范化的标志？还是恰恰相反，在它们身上反映出乃是生活的充盈、强力与意志，抑或是生活的勇气、信心和未来？——对于这些问题，我已经找到并且勇于找到某些答案，我对各个时代、民族和个人的等级进行了区分，对它们的问题分门别类，从答案中又推引出新的问题、新的研究、新的猜测与新的可能性：直到我终于拥有了一片属于自己的国度，一块属于自己的土地，一个完整的、沉默的、却又不断成长的、生机勃勃的世界，就像是无人能够预知的神秘花园……啊，我们这些人是多么幸福，假如我们懂得长时间沉默的话！……

4

最初激发我公布自己关于道德之起源的假设的，是一本清楚、洁净、聪明而且极具天才的小册子。在这本小册子里，我第一次明确地遭遇到一种逆向且反常的处理各种谱系假说的方式，真正的英国方式⁽¹⁶⁾，它吸引着我——那吸引力里面包含了一切相对及相反的因素。这本小册子的题目是《道德感觉的起源》⁽¹⁷⁾，作者是保罗·雷伊博士，1877年出版。我或许从未读到过这样一本书，里面的每一个句子、每一个结论，我都无法苟同，也包括这整本书；但是我读书时的心情却毫无烦恼与急躁。在之前提到的那本我当时正在撰写的集子⁽¹⁸⁾里面，我偶然，但也并非偶然地引用了这个小册子里面的句子，并非是为了反驳它——我能用反驳来创建什么呢！—— [251] 而是出于一种积极的精神，用可能性来代替非可能性，也可能是用一种错误来代替另一种错误。正如前文所述，当时是我第一次将关于道德起源的假设公之于众，书里面那些文章都是探讨这些假设的。那时的我笨拙得就好像在最后还要对自己掩饰某些东西一样，我还无法自如地表达自己，也没有为这些特定的东西找到一种特定的语言，我还会摇摆不定，甚至重复以前的错误。在细节方面，读者可以比较我在《人性的、太人性的》一书第51页关于善与恶的双重来源的阐述（即分别来源于贵族阶层与奴隶阶层的善与恶）；第119页及随后几页中关于禁欲主义道德的价值与起源；第78页，第82页，第二卷第35页上关于“习俗的德性”（*Sittlichkeit der Sitte*），那是更为古老且原始的道德形式，它与利他主义的价值评判方式有着天壤之别（而雷伊博士以及所有英国道德谱系学家都把后者视作基本的道德评价方式）；该书第74页，《漫游者和他的影子》第29页，《朝霞》第99页中关于正义的起源乃是由于各个平等力量之间的一种平衡（力量均衡乃是一切契约、因此也是一切权利的前提）；《漫游者和他的影子》第25和34页关于刑罚的起源，即恐惧对于刑罚而言既非本质性也非原性的目的（正如雷伊博士所言，恐惧的目的只在特定的情况下才用于刑罚，但始终是次要的和附加的）⁽¹⁹⁾。

5

其实，无论是来自于我本人还是其他人的关于道德起源的假说（或者，更为确切地说：关于道德起源的假说只是达到某一目的的诸多手段之一），对于那时的我而言，都远远没有另外一些事情来得重要。对我来说，道德的价值才是我真正关心的东西，——在这个问题上，我不得不几乎完全依靠自己一个人的力量来同我那伟大的老师叔本华⁽²⁰⁾ [252] 论战，那本书⁽²¹⁾，以及那本书的热情与暗中的异议，都如同当面向叔本华求教一样（——因为那本书也是一篇“论战檄文”）。⁽²²⁾那本书特别探讨了“无私”的价值⁽²³⁾和同情本能、自我否定本能与自我牺牲本能的價值，恰恰是叔本华美化了、神化了这些东西，并使之超越化，对于一切道德的信仰就开始动摇——最终他就会毫不掩饰地提出一个新的要求。现在让我们大声把它说出来，这个新要求：我们必须批判道德的价值，必须首先对这些道德价值本身的价值提出疑问——此外，还必须对这些价值得以产生、发展及其重心得以发生偏移（道德被视作结果、症状、面具、伪善⁽³⁴⁾、疾病、误解；但道德也会被视作原因、解药、兴奋剂、阻碍和毒药）的条件与情况加以认识。到目前为止，这样的认识既不存在，甚至也没有得到人们的渴求。人们把被引向何处呢？走向虚无？——正是在这里，我看到了末日的来临，看到了停滞，看到了回顾往事⁽²⁵⁾的倦怠，看到了反对生命的意志，看到了关于临终疾病的征兆，它温柔而又忧伤：这种同情式的道德传播得越来越广，甚至连哲人们也被波及，并因此染病。我们欧洲文化业已变得非常可怕，而据我理解，这种道德就是它最为可怕的症状，这是我们的文化走向新佛教的道路。这道路将通向欧洲人佛教⁽²⁶⁾？通向——虚无主义⁽²⁷⁾？⁽²⁸⁾……现代哲人偏愛同情并对其评价过高乃是一件新鲜事，以往的哲人们都一致同意，同情毫无价值。我只举柏拉图⁽²⁹⁾、新实诺莎⁽³⁰⁾、拉罗什福科⁽³¹⁾与康德⁽³²⁾四人为例，四人的思想可谓截然不同，但在一个问题上他们是一致的，那就是：藐视同情。

6

同情及同情式道德（*Mitleid und Mitleids-Moral*）的价值问题（——我是这一可耻的现代情感脆弱化倾向⁽³³⁾的反对者——），乍看之下只是个孤立的问题，[253] 是一个自在的问号；但是，如果有谁在这一问题上坚持下去，并且学会提出问题，那么他就会得到与我相同的经验：——一个广阔的新远景会呈现在他眼前，一种新的可能性会将他紧紧抓住，让他头晕目眩，各种各样的猜疑、质疑、恐惧向他袭来，对道德、对于一切道德的信仰就开始动摇——最终他就会毫不掩饰地提出一个新的要求。现在让我们大声把它说出来，这个新要求：我们必须批判道德的价值，必须首先对这些道德价值本身的价值提出疑问——此外，还必须对这些价值得以产生、发展及其重心得以发生偏移（道德被视作结果、症状、面具、伪善⁽³⁴⁾、疾病、误解；但道德也会被视作原因、解药、兴奋剂、阻碍和毒药）的条件与情况加以认识。到目前为止，这样的认识既不存在，甚至也没有得到人们的渴求。人们把被引向何处呢？走向虚无？——正是在这里，我看到了末日的来临，看到了停滞，看到了回顾往事⁽²⁵⁾的倦怠，看到了反对生命的意志，看到了关于临终疾病的征兆，它温柔而又忧伤：这种同情式的道德传播得越来越广，甚至连哲人们也被波及，并因此染病。我们欧洲文化业已变得非常可怕，而据我理解，这种道德就是它最为可怕的症状，这是我们的文化走向新佛教的道路。这道路将通向欧洲人佛教⁽²⁶⁾？通向——虚无主义⁽²⁷⁾？⁽²⁸⁾……现代哲人偏愛同情并对其评价过高乃是一件新鲜事，以往的哲人们都一致同意，同情毫无价值。我只举柏拉图⁽²⁹⁾、新实诺莎⁽³⁰⁾、拉罗什福科⁽³¹⁾与康德⁽³²⁾四人为例，四人的思想可谓截然不同，但在一个问题上他们是一致的，那就是：藐视同情。

7

[254] 自从这一远景呈现在我眼前之后，就足以使我自己有充足的理由去寻找博学的、勇敢的和勤奋的同志（我今天仍在寻找）。现在需要做的就是用全新的问题和崭新的眼光去探索那广阔的、遥远的并且如此隐蔽的道德王国——那是真正存在过的，真正生活过的道德——这难道不就是几乎意味着发现这个王国吗？……如果在这个方面，我除了其他人之外，还想到了之前提到过的雷伊博士，那是因为我为丝毫没有怀疑过，为了找到答案，他的思想就从本质上就会迫使他人采用一种更为正确的方法论。在这个问题上，我是否骗了自己？不管怎样，我那时的愿望就是，为这样一个位敬且公正的观察者指出一个更好的方向，一个可以真正书写道德历史的方向，并且及时地警告他当心那种英国式的、毫无方向可言的蓝色⁽³⁵⁾假说。显而易见，对于道德谱系学家而言，那种颜色必然要比蓝色重要百倍：那就是灰色⁽³⁶⁾，也就是说，那些有证据记载的、可以真实确定的、真实存在过的东西，简言之，那是有关人类整个漫长道德历史的难以辨认的象形文字⁽³⁷⁾！——雷伊博士对此一无所知，但他读过达尔文⁽³⁸⁾的书：——所以在他的假设当中，达尔文式的野兽与最时髦的、谦逊得“已经不会撒谎”的“被迫德好惯者”（*Moral-Zärtling*）⁽³⁹⁾，用一种至少颇具趣味性的方式彬彬有礼地握手言欢。后者的脸上显现出某种善良的和敏感的麻木与冷漠，其中还夹杂着一些悲观与倦怠，好像根本不值得为此认真对待所有这些东西——这些道德问题。而与之相反，在我看来，似乎根本就不存在比这些道德问题更值得认真对待的事情了；也许有朝一日人们获得许可，[255] 就可以轻松愉快地对待这些道德问题，那么人们将会获得何等的报偿呀。轻松愉快本身——或者用我自己的话说，就是快乐和幸福⁽⁴⁰⁾——就是一种报偿：它是对一种长期的、勇敢的、勤奋的、隐秘的严肃工作的报偿，当然并非每个人都以胜任这项工作。如果有一天，我们由衷地说：“继续前进！我们的旧道德将会进入喜剧之列！”这就说明，那时的我们已经为这部关于“灵魂的命运”的酒精戏剧⁽⁴¹⁾找到了新的复杂情节与可能性——而酒神也一定会利用这些情节与可能性，关于这一点，人们完全可以打赌。酒神，他是描写我们存在的伟大的、古老的、永恒的喜剧诗人！……

8

如果有人读不懂本文，而且觉得这些言论听起来很刺耳，那么在我看来，这不一定要归咎于我⁽⁴²⁾。这篇文章已经足够清楚，当然有一个前提，我所设定的前提是，人们首先读过我以前的论著⁽⁴³⁾，并且在阅读时肯下功夫：事实上，那些论著并不易懂。例如我的《扎拉图斯特拉》⁽⁴⁴⁾，如果有人读了这本书，却未曾被里面的每一句话所深深伤害，同时也未曾为之深深着迷，那么这样的人我绝不承认他读懂了。只有上述情况真的发生了，那样的读者才有特权分享那本书得以产生的那次乐祥和的居所，并且怀着敬畏的心情分享它的光明、辽远、博大与精确。此外，格言的形式⁽⁴⁵⁾也会造成困难：原因是人们如今不够重视这种形式。一个经过精心打造与淬炼的格言，不能仅仅凭简单诵读而被“解密”；它还需要某种解释的艺术才能开始被解读。我在本书第三章提供了一个我在这种情况下 [256] 可以将之称为“解读”的范例：——那一章以一个格言开头，而整章的内容都是对这段格言的诠释。当然，为了能够以类似的方式把阅读作为艺术来加以练习，首先还必须做一件事，这件事恰恰在如今已经被人们所疏疏——所以“读懂”我的书还需要时间——那就是人们绝不能像“现代人”那样，而是必须像奶牛一样：学会反刍……

1887年7月于上恩加丁河谷的希尔斯—马利亚村⁽⁴⁶⁾

[1] [Pütz版注] 我们从未寻找过自己：此处是对《圣经·马太福音》第7章第7节的颠转：“凡祈求的，必有所得；寻找的，必有所发现；叩门的，必给他开门。”

[2] [KSA版注] “须知你的珍宝在那里，你的心也在那里”。《马太福音》第6章第21节。

[3] [Pütz版注] 教堂正午的十二下响亮钟声：此处暗指尼采的《扎拉图斯特拉如是说》中最后一卷（第四卷）的最后一句关键句：“这是我的早晨，我的日子开始了，现在上升吧，上升吧，你伟大的正午！”这一时辰的象征预示着新的开始；伟大的正午是作为动物与超人之间状态的人所达到的顶点。卡尔·施莱西塔，认为，这与古希腊罗马时代关于正午的设想相关联，当时的人们认为正午是某些

神怪活动的时间（例如放牧与狩猎之神“潘”等），而万物生灵则是灼热的阳光下陷入一种假死的睡眠状态。这一时刻被看作是寂静的时刻，但也是在超人这一事件到来之前最后的紧张与危机时刻。

(4) [Pütz版注]“离每个人最近的人就是他自己”：此句是对泰伦提乌斯（Terenz，古罗马喜剧诗人，公元前200-159年）的喜剧《安德罗斯女子》（*Andria*）中的句子Proximus sum egomet mihi（我是离我自己最近的人，参见第四幕第一节第12行，而KSA版注中则写作Optimus sum egomet mihi）的颠转处理。

(5) [Pütz版注]《人性的、太人性的——一本献给自由精神的书》：该书发表于1878-1880年间，尼采重点在该书上卷的第2章探讨了“道德感的历史”等问题。

(6) [Pütz版注] 停伫脚步：这里指的是尼采在思想和创作上的重大转折。在他的早期著作中，特别是《悲剧诞生于音乐精神》（1872年）和《不合时宜的沉思》（1873-1976年），尼采还是理查德·瓦格纳的追随者，他用一种近乎自我否定的方式来颂扬瓦格纳，而这种关系被他在这一里形容为“危险的国度”。尼采通过撰写《人性的、太人性的》结束了这一关系。从那时开始，他就成了瓦格纳及其音乐的反对者，尽管他到沉寂之前都无法否认瓦格纳音乐的魅力。

(7) [Pütz版注] 认识的基本意志：面对着格言孤立化和视野破碎化的持续威胁，尼采以自己关于求真意志（参见本书第3章第27节）的理解为基础，提出了认识的整合意志与之抗衡。

(8) [Pütz版注] 但是这又和那些树有什么相干！：按照KSA版的看法，这句话也许是对海涅（1797-1856年）游记《卢卡浴场》（*Die Bäder von Lucca*）第4章中的句子“母亲，这些绿树跟您有什么相干？”的变形处理。树，同时也是谱系的象征，尼采将在后面的文章中（本书第2章第2节）再次从树人手探讨道德起源的问题。

(9) [Pütz版注] 即先验：先于一切经验的，主要是康德哲学的中心概念。

(10) [Pütz版注] 在我还是一个十三岁的孩子时：尼采在《回忆录》（*Memorabilia*，即其写于1878年春夏之际的自传笔记）当中写道，“在孩提时见到了上帝的光芒。——写了第一篇关于魔鬼诞生的哲学文字（上帝只有通过设想出他的对立面的方法来设想自己）。”参见KSA版，第8卷，第505页。有关这一问题情绪的其他说明参见KSA版，第11卷，第150和253页。最具信息价值的则是1885年六、七月间的一段笔记：“当我回顾自己的生活，我所能回忆起关于哲学思考的第一次痕迹来自我13岁写的一段短文，里面也包含了关于恶之起源的一个想法。我的前提是，对于上帝而言，设想一个东西与创造一个东西是用一件事。然后我得出结论：上帝自己设想出了自己，但是当创造第二个神性人物的时候，为了达到这个目的，他必须首先设想出他的对立面。在我看来，魔鬼应当与神子同龄，而且比神子有着更为明确的起源——两者拥有同一个来源。关于上帝能否设想出自己的对立面的问题，我是这样考虑的：上帝是无所不能的。其次，如果上帝的存在是事实的话，那么他设想出对立面这件事情也是事实，而且这在他而言也是可能的，——”（参见KSA版，第11卷，第616页。）歌德在自传《诗与真》第八章的结尾处也表达了类似看法。

(11) [Pütz版注] “心里半是凡庸，半是上帝”：这是魔鬼在教堂一幕中对甘泪卿说的话（歌德《浮士德》第一部，第3781-3782行）。

(12) [Pütz版注] 不道德的，至少是非道德的：“不道德的”（*unmoralisch*）指的是与道德相悖的，而“非道德的”（*immoralistisch*）指的是对道德麻木、无动于衷。

(13) [Pütz版注] 这“范咏律令”不是那么地反感、那么地神秘：关于“范咏律令”虽然有多处类似的表述，但是以《实践理性批判》（第一部第一卷第1章第7节）当中的说法最为著名：“不论做什么，总应该做到使你的意志所遵循的准则永远同时能成为一条普遍的自然原理。”尼采的新道德是反道德的范咏律令的，因为人不应该再遵从于某一普遍法则，而应该成为自己价值的主人。参见斯特恩（J.P.Stern）：《尼采：道德心的最极端尝试》（*Nietzsche. Die Moralität der äußersten Anstrengung*），科隆，1982年，第145页。

(14) [Pütz版注] 在世界的背后：指的是超越经验领域的形而上的和神学意义上的价值规定者。

(15) [Pütz版注] 人是在什么条件下为自身发明了善与恶的价值判断？：道德的价值判断也是从属于权力意志的。评判价值本身的价值标准就在于设定价值的生命的提升——这也是尼采作品中一再出现的核心概念与思想。

(16) [Pütz版注] 英国方式：下文所提到的保罗·雷伊（Paul Rée，德国哲学家，1849-1901年）并不是英国人，但是因为他在道德哲学上的进化论与心理学倾向，因此被尼采拿来与英国式的思维方式相比较。雷伊被认为是英国道德感学派（*Moral Sense School*）的代表。

(17) [Pütz版注] 《道德感感的起源》（*Der Ursprung der moralischen Empfindungen*）：根据卡尔·施莱西塔的说法（《尼采作品集》，慕尼黑，1969年，第3卷，第1369页），这本书保留在尼采遗留的图书当中，书里面有作者雷伊写的献词：“谨献给书的父亲，心怀感激的书的母亲”。

(18) [译注] 指的是《人性的、太人性的》一书。

(19) [Pütz版注] 《人性的、太人性的》上卷第2章“道德感的历史”：格言45（善恶的双重前历史），格言92（公正的起源），格言96（习俗与合乎道德——[译按]此处Pütz版注误写作“Sitte und Unsittlichkeit”，格言100（羞耻）；第3章“宗教生活”：格言136（基督教的禁欲与圣洁）；《人性的、太人性的》一书的下卷第一篇《混乱无章的观点与格言》：格言89（习俗和它的祭品）。在这里，尼采将“道德性”定义为对于全体习俗的感觉，“人们在那些习俗的影响下生活和接受教育，——而且不是作为个人，而是作为整体的一个成员，作为一个大多数中的一份子来接受教育，于是不断出现这样的情况：个人凭借自己的道德性使自己成为多数。”对于尼采而言，“习俗的道德性”乃是更为古老和原始的道德形式，随后才是基督教的、平等主义的、同情式的道德。

《人性的、太人性的》下卷第二篇《漫游者和他的影子》：格言22（平衡的原则），格言26（以公正状态为手段），格言33（报复原理）。

《朝霞》卷二：格言112（论义务与权利的自然史）。

《漫游者和他的影子》：格言16（无所谓的状态在何处有必要），格言28（定罪量刑的随意性）。

(20) [译注] 阿图尔·叔本华（Arthur Schopenhauer）：1788-1860，德国哲学家，主要著作有《作为意志和表象的世界》等，对瓦格纳与尼采产生了极大的影响；尼采重点在本书的第三章对其理论进行批判。尼采对叔本华的接受请参考KSA版编者说明与Pütz版编者说明。

(21) [译注] 即《人性的、太人性的》一书。

(22) [Pütz版注] 叔本华……“论战散文”：参见Pütz版编者说明的附注。

(23) [Pütz版注] “无私”的价值：尼采指的是叔本华那篇参与有奖征文的“论战之作”《论道德的基础》（1840年）当中的基本立场。其基本观点是，同情乃是道德的基础。在这里，叔本华坚持的乃是以卢梭与莱辛为代表的感伤主义——启蒙主义的同情理论，叔本华在文中曾特别引用了后两者的话。除了“无限制地”为自己谋求幸福的利己主义之外——参见卢梭的概念*amour propre*，即自爱与自利，是它们使人类历史、人类和文明的进步变得罪恶堕落（*Discours sur l'inégalité* [《论人类的不平等》]，1755年）——以及除了“希望他人遭遇不幸可以残忍到无以复加地步的恶毒心理”之外，同情构成了第三种道德意义上的“人类行为的原动力”。同情，在卢梭看来能够削弱自爱心（*amour de soi*），并有益于种族的延续，它乃是人类一种自然的、本能的且先于理性的能力。在自然状态下，它代表了“法律、习俗和美德”。卢梭、莱辛与叔本华确认它是人类道德性的来源，后者的目标就是利他主义、平等主义和消除任何的统治形式。这一关于自然状态的设想，即人类曾生活在平等与和平之中，针对的就是霍布斯关于人类天生自私与好战的学说，针对霍布斯所谓的“一切人对一切人的战争”（*bellum omnium contra omnes*）。对于尼采而言，正是同情式道德的平等主义特征掩盖了人类真正的本能，即他的生命意志与权力意志，以至于正是这种道德性导致了“人类可能永远无法企及那原本可以达到的强大与卓越的顶点”，同情式的道德乃是“危险中的危险”。叔本华与尼采在关于道德谱系的学说上的对峙，也是“善恶的双重来源”的一种反映，即更为古老和原始的道德形式与相对较新的、利他主义的道德形式之间的对立。尼采描述了史前的“主人道德”如何经过价值转变为“基督教爱邻人”的道德，后者世俗化的形式就是自然状态下的同情式道德。尼采的目的是为了发展出自己的“未来哲学”（这也是《善恶的彼岸》一书的副标题），使其超越基督教的和世俗化的启蒙主义的道德学说。无论是《善恶的彼岸》的标题，还是尼采对同情式道德的极端否定，指向的都是“超人”的一个原动力，他的“权力意志”，他那回归真实的、自然的、史前的本能的意志。尼采历史哲学的中心不是要消除统治，而是对权力与统治的肯定。

(24) [Pütz版注] “价值自体”：是对康德理论论与哲学的代表作《纯粹理性批判》中的术语“物自体”（*Ding an sich*）的变形处理。尼采试图通过这一否定式的思想姿态中断那个使价值神圣化的思想链条，在他看来，这一链条是灾难性的。

(25) [KSA版注] 回顾往事的（*zurückblickende*）：虚无主义的（*nihilistische*）（供初版用的手写付印稿）。

(26) [Pütz版注] 佛教：创立者为乔达摩·悉达多，又称佛陀（公元前560-480年于尼泊尔）。在佛教看来，世界形而上的痛苦皆源自所有真实的个体存在以及他们的生命意志。而要求得解脱，只能通过一种多层次的伦理——禁欲主义的戒律并专注于达到一种对于自身前世轮回、永恒的因果法则（业）以及正确的真理（例如关于世间的痛苦烦恼与如何消除的真理）的灵觉认识。凭借着这种灵觉认识，“圣者”的意志将会在涅槃（*Nirvana*）的状态中达到寂灭，而残余之肉体则继续存在直至死亡。而在叔本华以及其他同时代人那里，尼采找到了很多与这种禁欲主义的一冥思式的僧侣文化的相似之处，所以才出现这个概念：“欧洲人佛教”。

(27) [Pütz版注] 虚无主义：来自于拉丁文*nihil* [虚无]。对于基督教神学家奥古斯丁（354-430年）而言，那些否定宗教信条的人就是*nihilisti* [虚无主义者]。而其他人士则把对于真理认识的怀疑、对于伦理准则的怀疑以及对于社会秩序的政治权威的怀疑（例如俄国作家屠格涅夫在长篇小说《父与子》中的观点）都认为是虚无主义的表现形式。让-保尔（[译按] Jean Paul，德国小说家，原名弗里德里希·里希特 [Friedrich Richter]，1763-1825）在他的《美学入门》（1804）中甚至探讨了“诗意虚无主义”。而尼采则与之相反，他把如基督教、道德、现代科学性等等那些采取“积极”立场的态度称为虚无主义。

(28) [KSA版注] 我们欧洲文化……虚无主义：一种业已变得非常可怕的欧洲文化，它的弯路——将通向虚无主义？……将通向一种新佛教，通向一种未来佛教（供初版用的手写付印稿）。

(29) [Pütz版注] 柏拉图（Plato）：公元前427-347年，古希腊哲人，苏格拉底的学生与亚里士多德的老师。他在其政治哲学著作《王制》（第十卷，606b）认为，同情他人将会削弱人自身的痛苦感受。

(30) [Pütz版注] 斯宾诺莎：巴鲁赫（本笃）·德·斯宾诺莎（Baruch [Benedictus] de Spinoza），1632-1677，葡萄牙裔荷兰哲学家。在他的主要著作《伦理学》（全称*Ethica more geometrico demonstrata*，即《用数学方式证明的伦理学》，该书撰写开始于1662年（[译按] Pütz版注误作1622年），出版于1677年）中，他宣称，同情（或怜悯）与其他任何形式的痛苦一样都是多余的，因为当同情努力加强别人之爱时，这种爱已经由理性加以命令并推动，事实上并不需要同情的参与和帮助，因此同情并未真正认识到那自然的神性律令（参见该书第四部分，命题五十）。

(31) [Pütz版注] 拉罗什福科（1613-1680）：弗朗索瓦·公爵·德·拉罗什福科（François Herzog von La Rochefoucauld），1613-1680，法国作家与法国格言的创始人；直到1653年之前都是法国贵族反抗专制王权的投石运动成员。在他的主要著作《道德箴言录》（全称*Réflexions ou sentences et maximes morales*，即《沉思集或道德箴言与准则录》，成书于1665-1678），他宣称，自爱自私乃是人类一切行动的起源。同情（或怜悯）乃是对我们自己也可能陷入类似不幸的聪明预见，我们对他人的援助，是为了在紧急情况下，他人也给我们以援助（格言264）。

(32) [Pütz版注] 康德：伊曼努尔·康德（Immanuel Kant），1724-1804，德国哲学家。按照康德的要求，人只应当出于义务和为了道德法则的目的而采取道德的行动，所以，同情——与其他所有的爱好一样——都是“累赘”（《实践理性批判》，1787年，第213页。）在他的《道德形而上学》（1797）中，他宣称只有“主动的参与”才是出于理性命令的，而被动的“同情”则只会助长“恶”的发展（“德性论”，第34-35页）。

(33) [KSA版注] 我是这一可耻的现代情感脆弱倾向的反对者：这一倾向在我所有的著作中，特别是《朝霞》和《快乐的科学》中被重点提出（供初版用的手写付印稿）。

(34) [Pütz版注] 伪善（*Tartüfferie*）：假正经，伪虔诚；该词来源于法国剧作家莫里哀的喜剧《伪君子》（*Le Tartuffe*，1664年）；剧中名叫塔尔丢夫（[译按] *Le Tartuffe*，这部喜剧的法语原名其实取的就是这个主人公的名字，后来“塔尔丢夫”一词就成了西方语言中表示“伪善”的固定词汇，但为照顾汉语读者习惯，还是译为《伪君子》）的反面角色把自己的虚伪隐藏在虔诚的面具之后。

(35) [译注] 此处原文为*ins Blaue*，即“漫无目的、毫无目标”之意。在德语口语中，“蓝色”有“不确定的远方”之意。

- (36) [译注] 在德文中，“灰色”有“年代久远，远古的”意思。这里指人类的道德历史因为漫长的时间跨度而变得晦暗不清。
- (37) [Pütz版注] 象形文字：即古代埃及人、克里特人与海地特人使用的图形文字。
- (38) [Pütz版注] 达尔文：查尔斯·达尔文（Charles Darwin），1809-1882，英国博物学家。根据他的学说，在所谓的自然选择状态下，不同物种之间的生存斗争会选择出那些存活能力更强的物种，并且通过与合适的伴侣结合实现繁衍。不管尼采对达尔文多么具有批判性，达尔文的进化论都是尼采道德谱系学说在生物学上的对应学说。
- (39) [KSA版注] 谦避得“已经不会撕咬的”“被道德娇惯者”：小市民式的被娇惯者与受过教育的市侩（kleinbürgerliche Zärtling und Bildungsphilister）（供初版用的手写付印稿）。之后被人改为：“小市民式的享乐主义者与宅男”（kleinbürgerliche Genüßling und Stubenhocker）。该改动有可能是尼采给出版商的指令。在1887年10月5日，尼采从威尼斯写信给他的出版商C.G.Naumann：“随信附上前言的第8节，而原来的最后一节则变为第9节。第8节的文字如下：最后，我至少还要用一句话指出一个不容忽视的、但从未被发现的事实，这也是我慢慢查明的真相：人类迄今为止的探讨中，还没有出现过比道德问题更具根本性的问题，当我观察目前出现过的所有价值，我发现，在它们的王国里所有伟大的设想都源于道德问题的推动力（——所以也包括所有一般被称为“哲学”的东西；其范围可以一直扩展到最近出现的那些认识论前提）。但事实上，确实存在比道德问题更具根本性的问题：这些问题只有当人们将道德偏见抛之脑后才能看到，并且当人们懂得作为一个非道德主义者去观看世界、生活与自我时……”但是在同一天，即1887年10月5日，尼采又写明信片给出版商，收回了这一指令：“尊敬的出版商先生，今天早上寄出的那份（作为前言的补充）手稿是无效的；所以我们还是按照最开始的决定，前言还是8节。”
- (40) [Pütz版注] 快乐的科学：暗指尼采1882年出版的同名作品。
- (41) [Pütz版注] 喜剧之列……酒神戏剧：古希腊戏剧起源于葡萄采摘时，人们为了敬奉酒神（狄俄尼索斯）而举行的放纵狂欢式的庆祝活动。悲剧与喜剧的要素皆源于这一祭礼。尼采在这里故意影射酒神那悲喜剧的双重性格。值得注意的是，在其早年著作《喜剧诞生于音乐精神》中，尼采在酒神的“沉醉”（Rausch）之外还同时安排了日神（阿波罗）理智的形象，而且在一定程度上将两者对立起来。但是到了后来，其重心发生了偏移，例如当他在下文中提到“伟大的、古老的、永恒的喜剧诗人！”时，他指的完全是酒神，而日神已经不再被提及了。
- (42) [Pütz版注] 如果有人读不懂本文……这不一定归功于我：参见利希滕贝格（Georg Christoph Lichtenberg [译按] 1742-1799，德国作家兼物理学家）：“如果一本书与一个头脑相撞在一起，听起来是空心的，那么就一定是书里面很空洞吗？”（《格言集》（Sudelbücher，[译按] 利希滕贝格写的格言体笔记），卷D，第399页，编者Wolfgang Promies。）
- (43) [KSA版注] 人们首先读过我以前的论著：此处有删节，供初版用的手写付印稿上写作“人们首先一行一行地读过我以前的论著”。
- (44) [Pütz版注] 我的《扎拉图斯特拉》：即尼采最具影响力的著作《扎拉图斯特拉如是说》，1883-1885年间出版，共4卷。
- (45) [Pütz版注] 格言的形式：与逻辑的定义以及无特定作者的谚语不同，格言（Aphorismus，来源于希腊语aphorizein，分割、划定界限之意）的特点主要是反映某一特定作者的主观思考，这些思考一般与普遍通行的意见、观点或原理相悖，但作者本人不负责给出一个最终的结论。格言里面包含着各种不同的、乃至相互矛盾的观点与意图，所以其影响更多的是启发思考，而不是形成完整的意见。本书《道德的谱系》的章节形式偏离了格言的传统形式。
- (46) [译注] 上恩加丁河谷的希尔斯-马利亚村（Sils-Maria, Oberengadin），位于瑞士东部靠近意大利的格劳宾登州，是传统的疗养与滑雪胜地，1881年尼采第一次来到这里度假，后来从1883年至1888年每年夏天尼采均来此逗留，该地现有一座尼采博物馆。

第一章 “善与恶”、“好与坏”(1)

1

[257]——人们理感谢英国心理学家们⁽²⁾所做的迄今惟一的探索道德发生史的尝试。——他们连同其自身给我们留下了不小的疑团；我要承认，他们自身就是活生生的疑团，他们甚至因此比他们的论著更为本质——他们本身就很有意思！这些英国心理学家——他们究竟要干什么？人们发现他们总是自觉地从事同样的工作，即把我们内心世界的partie honteuse⁽³⁾暴露出来，并且在当中寻找真正有效的、引领性的、对于发展具有关键意义的东西，而这正是人的理智自尊所最不希望发现的部分（譬如，习惯的vis inertiae⁽⁴⁾，健忘，一种盲目和偶然的观念网络和观念机制⁽⁵⁾，或者是某种纯粹的被动性，机械性，生物反射性，物理分子以及彻底的愚钝）——究竟是什么驱使这些心理学家径直走向这条道路的？难道是一种人类所具有的秘密的、恶毒的、卑鄙的、或许人自己都不愿意承认的自我贬低本能？或者是一种悲观的猜疑，是对失望的、黯然失色的、业已变得愤愤不平 and 简单幼稚的理想主义者的怀疑？抑或是对基督教（和柏拉图）⁽⁶⁾一种渺小的、隐秘的，[258]或许从未跨过意识门槛的敬视和憎恨？也许是对陌生的事物、对令人头疼的悖论、对存在本身的可疑与荒诞的一种贪婪的嗜好？或者，最后——这是一种综合的东西，其中既有一些卑鄙恶毒，也有一些阴暗嫉妒，既有一些反基督教的倾向，也有一些对异域调味品的渴望和需求？……但有人对我说，这些人简直就像一群衰老的、冷血的、乏味的青蛙，它们在人的身旁爬行跳跃，并且爬进、跳进了人体内部，就好像在它们自己的天地里——在一个沼泽里——那样得心应手。我并不同意听到，而且更不会相信这种论调；如果允许人在不可能知情的情况下表达愿望，那么，我衷心希望他们的情况恰恰与此相反，——希望这些灵魂的研究者与用显微镜观察灵魂的人从根本上是勇敢、大度、骄傲的动物，他们懂得抑制自己的感情和痛楚，并且业已把自己培养成了能够为真理而牺牲一切心愿的人——为了任何真理，甚至是为了朴素的、苦涩的、丑陋的、令人厌恶的、非基督教的、不道德的真理……因为确实存在着这样的真理。

2(7)

在这些研究道德的历史学者那里，支配他们精神的可能是些善良的精灵。向这些精灵们致以崇高敬意！然而，遗憾的是，这些精灵自身却缺乏历史精神⁽⁸⁾，而他们恰恰遭到了所有支配历史的善良精灵们的遗弃！从本质上讲，这些精灵们的思维与陈旧的哲人习俗一样，都是非历史的。这一点毋庸置疑。当他们试图确定“善”这一概念判断的起源时，其道德谱系的拙劣从一开始就暴露无遗。他们晓谕众人说：“人们最初是从无私行为的服务对象方面，也就是该行为对服务对象有用的角度来赞许这一无私行为的，并称其为‘好’⁽⁹⁾；后来人们 [259] 忘记了这种赞许的起源，同时由于无私的行为在习惯上⁽¹⁰⁾总是被赞许为好，因此它也就直接被认定为好的——就好像这种行为本身就是好的一样。”人们立刻看到：第一段引文就已经包含了那些过于敏感的英国心理学家们全部的类型特征，——我们发现“有用”、“忘记”、“习惯”和“结尾处的‘谬误’”等词语，所有这一切统统都被用来支撑某种声言，而迄今为止，上等人一直都自豪于拥有此种声言，就好像拥有某种人类的特权一般。此种声言理应承担羞辱，此种声言理应承担贬值；但这一点是否已经实现了呢？……首先，目前在我看来，这种理论很显然是在错误的地方寻找和设定“好”这一概念的原初发生地；对“好”的判断并非起源于那些受益于“善行”的人！事实上，那些“好人”自己才是这一判断的起源，也就是说那些高贵的、有权势的、上层的和高尚的人们认为并判定，他们自身以及他们的行为是好的，即属于第一等级的，与他们相对的则是低下的、下贱的、卑劣的群氓。他们从这种保持等级差别的激情⁽¹¹⁾中为自己获取了创造价值并彰显这些价值的权利；行为的有用性跟他们有什么关系！最高级别的价值判断就是要确定等级并突出等级，而对于这样一种迸发的激情而言，有利性的观点恰恰是极其陌生且不合时宜的；这种激情正是在这里遭遇到了那种以工于心计、猫须比较为前提的低级热情的对立——不是一次，不是例外，而是永久。高贵的激情和保持等级差别的激情，正如所言，这就是某个上等的统治阶层与低贱阶层、“下等人”发生关系时所具有的持续的、主导性的总体感觉与基本感觉——这就是“好”与“坏”相对立的起源。[260]（此人拥有著名的权利，而这一权利后来逐渐发展到，人们允许自己将语言的起源本身理解为统治者的权力表达：他们说：“这叫什么，那叫什么”，他们用声音给每一物、每一事打上烙印，并通过这种方式似乎要将它们占为己有。）正是因此有这样的起源，所以“好”这个词从一开始就与“无私”的行为完全没有必然的联系；那只是那些道德谱系学家的迷信而已。只有到了贵族的价值判断走向灭亡的时期，“自私”与“无私”的尖锐对立才逐渐被强加给人的良知，——用我的话来说，这是一种群体本能，这种本能伴随着上述对立而最终获得了表达自己（也可以说是不断表达自己）的机会。然后又经过了很长时间，这种本能才在一定程度上变成了主导，道德的声言才与上述对立紧密结合在一起（例如，如今的欧洲正是这样：现在占主导地位的就是这样一种偏见，它把“道德的”、“无私的”、“公正的”视为同等价值的概念，而它在人们头脑中的影响力已经可以与某种“固定观念”和“脑部疾病相媲美”）。

3

其次，那种关于“好”的价值判断起源的假设是没有历史依据的，即使对此完全抛弃不谈，该假设本身也包含了心理学上的荒谬。据说，无私行为的有用性是其得到赞物的本源，而该本源却又被人忘记了：——怎么可能发生忘记的情况呢？难道是这样行为的有用性曾在某一时期中中断过？情况恰恰相反：这种有用性在任何时代都是习以为常的，并且总是不断地被人重新强调；[261]因此，它不是从意识中消失了，不是被忘记了，而是肯定越来越清晰地烙印在意识中。而另外一种与之相反的理论则说：它不知道要理性多少倍（但是也不会更为真实——），例如，其代表人物赫伯特·斯宾塞⁽¹²⁾认为：“好”的概念与“有用”、“实用”等概念在本质上是相通的，于是人类在“好”与“坏”的判断中，恰恰就是对人类那些关于有利—实用与有害—不实用的经验进行了总结和确认，这些经验是未被遗忘和无法遗忘的。按照这种理论，“好”就是自古以来被证明为有用的东西；因此，可以断言其具有“最高级别”的“自在自为”的价值效用。如上所述，这种解释的思路是错误的，但是至少这种解释本身是理性的，并且在心理学上是站得住脚的。

4(13)

有一个问题的提出为我指明了正确的道路，那就是，用各种不同语言表达出来的“好”这个词在语源学⁽¹⁴⁾方面究竟具有什么样的意义：在这里我发现，这些指称统统都可以回溯到同一个概念的转化上，——普遍来看，无论哪里，“高贵”、“高尚”都是社会等级意义上的根本概念，由此就必然转化出具有“心灵高贵”和“高尚”等含义的“好”，具有“心灵崇高”和“心灵拥有特权”等含义的“好”；而这种演化总是与另一种演化并行发展的，即“卑贱”、“粗俗”、“低等”等词汇最终被转化成“坏”这一概念。对于后一种情况而言，最有说服力的例子就是德文单词“schlecht”本身：它与“朴素”（schlicht）曾是通用的概念——试比较“schlechtweg”[直截了当地，直译：朴素的道路]和“schlechterdings”[实在地，直译：朴素的东西]——它最初指称的就是朴素的男子，[262]当时的人们还不会用怀疑的眼神斜睨这样的粗鄙男子，而只是用来指称高贵者的对立面。直到很久以后，大约是在三十年战争⁽¹⁵⁾时期，这个词的含义才转移到了今天通用的含义。——对我来说，这一点似乎是对道德谱系学的一个本质性的洞见；而这洞见之所以这么晚才被发现，就在于现代世界内部的民主性偏见对所有起源问题都施加了阻碍性的影响。这里还需要稍加指出的是，这种影响甚至还渗透到表面上看来最客观的自然科学和生理学领域。臭名昭著的巴克尔案例⁽¹⁶⁾表明，这种偏见一旦失控到了仇恨的地步，它尤其会对道德与历史造成多么大的危害。来自英国的现代精神中的平民主义⁽¹⁷⁾再次在它的故土上爆发，激烈得如同一座岩浆迸发的火山，并且伴随着迄今为止所有火山都曾发出过的那种令人扫兴的、音量过大的、庸俗粗鄙的鼓噪。——

5

至于我们的问题，人们则完全有理由称之为一个安静的问题，并且有选择性地只针对少数听众。在我们的问题上，人们可以怀着很大的兴趣确定，在那些指称“好”的言语和词根中已经多次透露出一种主要差别，而高贵者正是据此感觉自己是上等人。虽然，在大多数情况下，他们或许只是简单地按照自己在权力上的优势称呼自己（如“强者”、“主人”、“主宰”），或者用这一优势最为明显的表征来称呼自己，例如“富人”、“占有者”（这就是“arya”⁽¹⁸⁾一词的意思，而在伊朗语和斯拉夫语中也有与之相应的含义）。但是，他们也按照一种典型的特性称呼自己；这也正是我们在本文所涉及的情况。例如，他们称谓自己是 [263] “真诚的人”；开此先河的人是古希腊贵族，其代言人就是来自迈加拉的诗人忒奥格尼斯⁽¹⁹⁾⁽²⁰⁾。表达这个意思的单词

κακός

(21)，从其词根来看表示一个人，这个人存在着，他有实在性，他是真的，他是真实的；而后伴随着一次主观的转折，真实的人就被称为真诚的人；在这个概念发生转变的阶段，这个词变为了贵族的流行词和标志语，而且完全完全过渡为“贵族的”这一含义，以便与忒奥格尼斯⁽²²⁾所认为和描述的那些喜欢说说的粗鄙之人相区别，——直到贵族阶层衰落之后，这个词最终只剩下了指称“心灵高贵”的含义，同时该词也变得成熟和受人欢迎了。在

δειλός

(23)以及

ἀγαθός

(24)这两个词（两者都与

ἀγαθός

(25)一词相关，即平民之意）当中，都强调了胆怯：这或许算是一个暗示，人们可以沿着这个方向来寻找那个具有多重含义的单词

μέλας

的语源学来源。而拉丁文中的malus⁽²⁶⁾（把它与

δειλός

(27)一词相提并论）可以表示粗鄙的人，同样也可以表示深肤色的人，尤其是黑头发的人（“hic niger est”⁽²⁸⁾），即在雅利安人之前生活在意大利的居民，他们后来成为统治者的金发头发的雅利安征服者种族最明显的区别就是颜色；而凯尔特语则至少为我提供了正好与之相吻合的情况——fin⁽²⁹⁾（比如Fin-Gal这个名字），这是用来表示贵族的单词，最后被用来表示善者、高贵者、纯洁者，而它最初的含义则是金色头发，也就是与那些深肤色、黑头发的土著有明显的区别。顺便说一句，凯尔特人纯粹的金发人种；有人错误地把细致的德国人种分布图上那些明显属于深肤色头发的居民区域同凯尔特人的后裔或混血联系在一起，就连菲尔绍夫⁽³⁰⁾也还在这样做：在这些地方居住的应当是雅利安人之前的德国居民。（同样的情况差不多适用于整个欧洲：从根本上说，被征服的种族最终还是在 [264] 占了上风，在颜色上，在颅骨偏短上，或许还在智识和社会的本能上；有谁赞同我们如下观点：现代民主制度，更为现代的无政府主义⁽³¹⁾，尤其是欧洲所有的社会主义者⁽³²⁾现在都一致偏好的那种最原始的社会形式“公社”⁽³³⁾，这些难道不都基本上意味着一个无比震动的声音吗？——征服者和主人种族——雅利安人甚至在生理上也处于劣势？……）我相信拉丁文单词bonus⁽³⁴⁾可以解释为武士：前提是，我可以拥有充足的理由把bonus追溯到更古老的单词duonus（试比较bellum⁽³⁵⁾ = duellum = duen-lum，在我看来，duonus这个词在这几个词中似乎得到了保留）。所以，bonus就可以解释为挑拨离间、制造纷争（duo）的人，也就是武士：现在人们看到了，在古罗马是什么形成了一个人的“好”（Gut）呢：它的含义难道不就是“像神一样的人”（den Göttlichen），或来自“神圣种族”的人（den Mann “göttlichen Geschlechts”）吗？抑或应当与哥特人（Gothen）⁽³⁶⁾的民族名称（最初也是贵族的名称）相吻合？此种猜测的理由在此不再赘述。

6

政治优越的观念总是引起一种精神优越的观念，这一规则暂时还没有例外（虽然存在着出现例外的动因）。所以当祭司阶层是社会最高等级时，他们就会喜欢一种能够提醒别人其祭司职能的称号来作为他们共同的名称。例如，在这种情况下，“纯洁”（rein）与“不纯洁”（unrein）作为等级的标志而第一次被对立起来；同样在此基础上后来发展出了不再具有等级意义的“好”与“坏”的观念。应当提醒人们的是，不要一开始就过于严肃、过于广泛、甚至过于象征性地理解“纯洁”与“不纯洁”之类的概念：从最初来看，古人的一切概念 [265] 都具有我们几乎无法想象的粗糙、笨拙、浅薄、狭隘、直接，尤其需要注意的是，它们是而非象征性的。“纯洁的人”最初只是指这样的人，他洗脸洗澡，拒绝食用某些会导致皮肤疾病的食品，不和低等民族的肮脏妇女睡觉，厌恶流血——仅此而已，也仅此而已！而另一方面，就高度祭司化的贵族阶层的整体本质而言，当然可以解释清楚，为什么恰恰是在人类的早期，价值对立能够以一种危险的方式被内在化和尖锐化；事实上，正是这种价值对立最终在人与人之间制造了鸿沟，就连具有自由精神的阿喀琉斯⁽³⁷⁾也不能毫无畏惧地逾越这些鸿沟。某些不健康的东西从一开始就存在于这些祭司贵族之中，存在于该阶层普遍的习惯中，这些习惯使得他们远离行动，部分人会冥思苦想，部分人则会表现为情感爆发，其结果就是所有时代的祭司们几乎都不可避免地患上了传染性的肠道疾病和神经衰弱症；然而，他们自己又发明了什么东西来医治自身的疾病呢？——人们不得不说，他们的医治方法，其最终效果要比它理应用的疾病还要危险百倍。至今整个人类都还在忍受这些祭司的愚弄疗法的后果！试想一下那些饮食疗法（禁食斋），斋戒，性生活节制，逃亡“进入荒漠”⁽³⁸⁾（维尔·米切尔式的与世隔绝⁽³⁹⁾，当然这没有相关的医疗法和制度等整个，而它们都包含了最有效的方法，能够医治欲望控制下产生的一切恶病⁽⁴⁰⁾）。此外，还

有祭司们全部的面形而上学，它们仇视感官，使人变得懒惰和狡诈；他们按照苦行僧(41)和婆罗门(42)的方式进行自我催眠——在这个意义上，梵与催眠时使用的玻璃纽扣和固定念头所起到的作用是一样的——[266]，他们最终还会具有过于明显的普遍的厌倦情绪，厌倦他们的猛药疗法，即虚无（或者说上帝：——那种与上帝结成一种unio mystica(43)的需求也就是佛教徒所渴求的进入虚无状态，即涅槃(44)——仅此而已！(45)）在祭司们那里，一切都变得更危险了，不仅是医疗方法和治疗技巧，而且还有高傲，复仇，机敏，放荡，爱情，统治欲，美德，疾病；——这里还有必要加以补充的是：人的，或祭司们的这种存在方式本质上是非常危险的，但正是在这一危险的存在方式的基础上，人才真正成为一种有趣的动物，而人的灵魂也正是在这里获得了更高意义上的深度，并且变得邪恶——这正是迄今为止人优越于其他动物的两个基本表现形式！.....

7

——人们或许已然猜出，祭司的价值方式是多么轻易地脱离了骑士—贵族的价值方式，然后继续向其对立面发展；尤其是每当祭司阶层与武士阶层互相嫉妒、不愿妥协的时候，都是引起这种趋向的动因。骑士—贵族的价值判断有其前提，这就是强壮有力的体魄，勃发的、富余的、满溢而出的健康，以及以保持体魄健康为条件的战争、冒险、狩猎、舞蹈、竞赛，还有所有包含强壮、自由与乐观的行为。而正如我们业已看到的那样，祭司—高贵者的价值方式有着与此不同的前提：有关战争的一切东西对他们来说都糟糕透了！众所周知，祭司们是最邪恶的敌人——为什么这样说？因为他们是最虚弱无能的。由于虚弱无能，[267]他们所滋生的仇恨既激烈又可怕，而且最富有才智，也最为阴谋歹毒。世界史上所有伟大的仇恨者都是祭司，而且是最具聪明机智的仇恨者：——与祭司的复仇智慧慈悲相比，所有其他的聪明才智都不值一哂。假如没有这些无能者提供的智慧进入历史，那整个人类历史就是一个蠢物：——我们马上就会举出最大的例子。世中所有反对“高贵者”、“强权者”、“主人”、“掌权者”的行动都无法与犹太人在这方面的所作所为相提并论；犹太人，那个祭司化的民族(46)，善于仅仅通过彻底改变他们的敌人和专制者的价值观念，也就是通过一个最精神性的复仇行动，而使他们向自己赔礼道歉。仅此一点，就与一个祭司化的民族相吻合，与一个将祭司化的复仇欲望潜藏最深的民族相符合。犹太人曾是这样的一个民族，他们以一种令人恐惧的逻辑性，勇敢地改变了贵族的价值方式（善—高贵的—强有力的—美丽的—幸福的—受神宠爱的），并且怀着最深的仇恨（虚弱无能的仇恨），用牙齿将这一改变紧紧咬住：“惟有困苦者才是善人；惟有穷人、虚弱无能的人、下等人才是善人；惟有忍受折磨的人、遭受贫困的人、病人、丑陋的人，才是惟一虔诚的人，惟一笃信上帝的人，惟有他们才配享受天堂里的至乐。——你们却相反，你们这些高贵者和强者者，你们永远都是恶人、残忍的人、淫荡的人、贪婪的人、不信上帝的人，你们将永远遭受不幸，并将罚入地狱！”.....人们都知道，是谁继承了犹太人这种颓废的价值观(47).....这是犹太人提出的最具根本意义的战争宣言，其中所包含的巨大的，也特别具有灾难性后果的主动精神会让我回忆起我在另一个场合所讲过的话 [268]（《善恶的彼岸》第118页）(48)——即犹太人是道德上的奴隶起义的始作俑者：那场两千年的起义今天之所以淡出了我们的视线，仅仅因为它——成功了！.....

8

——然而你们没有听懂吗？你们没有注意到某个需要两千年的岁月才能取得成功的东西？.....这不是不足为怪的：一切长期的事物都很难受人注意，也很难被观察与纵览。但是，这件事却是个大事件：从复仇和仇恨的树干中，从这株犹太式仇恨的树干中——这是一种最深刻和最精细的仇恨，因为它能创造理想，改变价值，地球上从未有过与之类似的东西——生长出一种同样不可比拟的东西，那就是一种新型的善，它是所有爱的方式中最深刻和最精细的：——难道从其他哪种树干中能够生长出这样的爱吗？.....但是，人们切不可错误地以为，这种爱的勃发是对仇恨的渴望的真正否定，是犹太式仇恨的反面！不，真相恰恰与之相反！这种爱发生于仇恨的树干，是这棵树的树冠，是胜利的树冠，在最纯净的明媚与阳光下逐渐展开的树冠，而在阳光和高度的王国中，树冠以迫切的欲望追逐着上述仇恨的目标。胜利、战利品和其他诱惑，而仇恨的树根也以同样的迫切欲望在一切具有深度并且邪恶的事物中越陷越深，越来越贪婪。拿撒勒的耶稣，人格化的爱之福音，这位为穷人、病人、罪人带来欢乐和胜利的“救世主”——难道这不正是最为神秘也最难以抗拒的一种诱惑形式吗？这些诱惑而曲折的道路通往的不是犹太人的价值 [269]，以及理想的革新吗？以色列人不是通过这位“救世主”，这个以色列表面上的敌人和终结者，所指引的曲折道路才达到了他们那精细的复仇欲望的最终目标的吗？以色列不得不亲自在全世界面前把他复仇的真正工具像死尸一样予以否认，并且将其钉在十字架上，以便“全世界”，即以以色列的所有敌人，能够不加考虑地吞下这个诱饵，这难道不算是真正伟大的复仇政治中隐秘阴谋的策略吗，这难道不是一种具有远见、秘密隐蔽、缓慢进行、提前谋划的复仇吗？就算用尽其才智中所有的阴谋诡计，人们难道还能想出比这更为危险的诱饵吗？难道有什么东西能够在使人上当、入迷、麻醉和堕落的力量上与那个“神圣的十字架”的象征相抗衡，可以与“十字架上的神”这个令人恐怖的悖论相仿佛，可以与上帝为了拯救人类而选择将自己钉在十字架上那种极端的、超乎想象的残忍所代表的神秘性相提并论？.....至少有一点是肯定的，以色列“sub hoc signo”(49)用它的复仇和改变所有价值的方式一再战胜了迄今为止的其他一切理想，一切更高贵的理想。——

9

——“您还在奢谈什么更高贵的理想！让我们顺应这个事实吧：这个民族取得了胜利——或者叫‘奴隶’，或者叫‘群氓’，或者叫‘民众’，或者随您怎么称呼他们——反正犹太人做到了这一步，那就这样吧！从未有哪个民族拥有比这个更具世界历史意义的使命。‘主人’被打败了；卑贱者的道德取得了胜利。有人或许会把这一胜利看作一种血液中毒（该胜利将各个种族混合在了一起）——对此，我并不反对；毫无疑问，人类已中毒了。‘拯救’人类 [270]（即拯救‘主人’）的目的正在顺利进行；一切都已明显地被犹太化，或者基督教化，或者群氓化了（用什么词语称呼又有什么关系呢！）。这种毒害人类全身肌体的过程似乎不可遏制，从现在起，其速度和步骤甚至可以越来越缓慢、越来越精致、越来越不易察觉和越来越审慎周到——反正有的是时间.....从这个意图来看，今天的教会是否还有什么必要的任务，或者说还有什么存在下去的权利吗？或者人们是否可以舍弃教会？这是必然会有疑问。教会似乎是在阻止和遏制这个毒害的过程，而不是加速它的蔓延？现在看来，这也许就是教会的可用之处.....可以肯定的是，教会实在是有点粗俗和土气，这与一种更为文雅的智慧 and 真正现代人的口味是格格不入的。难道教会至少不应该稍稍精致一点吗？.....教会今天疏远的人多于它所诱惑的人.....假如没有教会，我们当中有谁能成为自由的精神(50)？是教会使我们反感，而不是它的毒素.....除了教会以外，我们也是很热爱这种毒素的.....”——这是一个具有“自由精神”的人针对我的讲话所做的结束语，正如里面所充分显露的那样，他是一个诚实的动物，而且是一个民主主义者；他一直在倾听我的演讲，并且不能忍受我的沉默。对我而言，在这个问题上有很多需要保持沉默的东西。——

10

道德上的奴隶起义始于(51)怨恨(52)本身变得富有创造性，并且产生价值的时候；这种怨恨来自于这样的人物，他们无法用行动做出真正的反应，而只会通过幻想中的复仇获得补偿。一切高尚的道德均来自于一种胜利般的自我肯定，而奴隶道德从一开始就对“外在”、“他者”、“非我”加以否认；这种 [271] 否定就是奴隶道德的创造性行动。这种颠倒的价值目标的设定——其方向必然是向外，而不是反过来自指自己——恰恰属于这种怨恨；奴隶道德的形成首先是需要一个对立的外在世界，从生理学上讲，它需要外部的刺激才能有所行动，——他的行动从根本上讲就是一种反应。而高贵的价值方式正好与此相反：它的行动和成长都是自发的，它寻求其对面，仅仅是为了用更加感激与更加贡赞的方式来对自己加以肯定，——它的否定概念，如“下等的”、“卑贱的”、“坏的”等，与它本身肯定性的基本概念相比较而言，只是后来形成的、苍白的对照图像，它那肯定性的基本概念里完全充满了生命和激情；“我们是高贵者，我们是好人，我们是俊美的，我们是幸福的！”假如高贵的价值方式有过错，强暴现实，那么，上述情况应当是发生在它尚未充分了解的领域，甚至可以以说，它出于矜持与自我保护而拒绝对该领域进行真正的认识；在它所轻视的领域，也就是卑贱者和下等民族的领域，它也许会做出错误的判断；而另一方面，人们应当仔细权衡，不管怎样，这种蔑视的、骄傲的、优越的情绪——虽然我们设定它构造了蔑视的图案——也远远无法与虚弱无能者带着压抑的仇恨对其对手（当然是in effigie(53)）进行蔑视的那种虚伪相比。事实上，在这种蔑视中存在着太多疏忽和轻率，并且夹杂有太多庸碌和急躁，甚至还有太多生俱来的乐观情绪；以至于他们无法将其对象变成真正的讽刺画和丑恶危险的怪物。例如，人们总是可以听到希腊贵族在所有言语中所加进的那些近乎善意友好的口吻和语气，他们藉此拉升与下等民族的距离；类似怜悯、关怀、宽容之美的情绪始终缠绕在一起，而且还包裹上了糖浆，以至于到了最后，几乎所有 [272] 适用于卑贱者的词汇最终只剩下“不幸的”、“可怜的”一类的表达（试比较

(54),

δειλαιος

(55),

πονηρός

(56),

μοχθηρός

(57), 后面两个词的本意是把卑贱者表达为劳动奴隶和驮载牲畜）——另一方面，“坏的”、“下等的”、“不幸的”等词汇也从未停止过，用一种以“不幸的”为主导的音色，最后在希腊人的耳朵里汇成统一的调门：这是古老的、更加高尚的贵族价值方式的遗产，即使在蔑视对方时也不会否认这一点。（古典语文学家们可以注意一下，

οϊζυρος

(58),

ανολβος

(59),

τλήμων

(60),

δυστυχεῖν

(61),

ξυμορορά

εὖ πράττειν

(62)等词是在什么含义的情况下被使用。) 而“出身高贵者”对自己的感觉就是“幸福的人”，他们不会先去观察自己的敌人，而后人为地构造自己的幸福，或者在某些情况下说服，甚至骗取别人相信自己幸福（所有怀着怨恨的人都习惯于这样做）；他们同样知道，他们作为充满过多力量的人就必然是积极的人，他们不会把行动与幸福相分离——在他们那里，行动必定会带来幸福（

γενναῖος

(63)一词的起源正是出于此）——至于那些虚弱无能的人、压抑的人以及感染了有毒情感和仇视情感的人，所有这些都与他们那个层次的“幸福”截然相反，在后者那里，幸福在本质上只能被动地出现，即表现为麻醉、沉迷、安宁、和睦、“犹太教安息日”(64)、颐养性情和舒展四肢。高贵的人生活得真诚而且坦然（

εραθυμία

(65)，即“贵族出身”一词，侧重于“真诚正直”的细微含义，而且也很可能同时侧重于“天真”的含义)；而怀着怨恨的人既不真诚也不天真，甚至对自己也不诚实和直率。他的灵魂喜欢幽暗；他的精神喜欢幽暗。幽径和后门，所有晦暗的事情都引起他的兴趣，让他认为那是属于他自己的世界，他很安全，让他提神醒脑；他擅长沉默、记恨和等待，善于暂时地卑躬屈膝、忍辱负重。这样怀着怨恨的种族 [273] 最终必然比其他高贵的种族更聪明，而且它还以完全不同的程度尊崇聪明；即把聪明看作首要的生存条件；而对高贵的的人来说，聪明不过是在品尝奢侈和高雅时本身就轻易获得的一种比较细腻的怪味而已：——聪明在这里早已不那么至关重要了，它就不像那种调节性的无意识本能够提供完美的功能性保护，甚至也不如某种非聪明，也就是无论面对危险，还是面对敌人时都勇猛直前，而且比不上那些情感、爱情、敬畏、感激、报复等狂热的情感爆发，所有时代那些高贵的灵魂都曾在情感爆发问题上重新认识了自己。如果高贵的心理也出现了怨恨，那么这怨恨也会立刻通过某个反应而得到发泄并且耗尽，所以他在心中怨恨的毒；而在另一方面，如果说在不计其数的情况下，怨恨对于所有弱者和无能者来说是不可避免的话，那么在高贵的人身上却压根不会出现。高贵的人甚至不会长时间地对敌人、对不幸、对不当行为耿耿于怀——这是天性强大和充实的标志，这种天性里包含着丰富的塑造力、复制力、治愈力，还有让人忘却的力量（这方面的一个很好的例子，就是现代世界的来拉博(66)，他记不住别人对他的侮辱和诽谤，所以也不存在原谅别人的问题，因为他——已经忘记了）。这样的人身躯一震就可以抖掉身上无数的蛆虫，而在别人那里，这些蛆虫会钻进他们的身体。可以断定的是，只有这里，在地球上只有这里，才可能存在真正的所谓“爱仇敌”(67)。一个高贵的人会对他的敌人抱有如此多的敬畏呀！——这样的敬畏就是通往爱的一座桥梁.....他是为了自己的缘故而需要敌人，他把这种需求当做对他的奖赏；他只能容忍这样的敌人，即身上没有任何需要蔑视的地方，而且值得备受尊敬的敌人！(68)但与之相反，人们还是像怀着怨恨的人一样构想出了自己的敌人—— [274] 这就是他们的行为，他们的创造：他设想出了“邪恶的敌人”，即“恶人”，并且把这当作基本概念，还以此为出发点，他又设想出了该概念的心理遗存（Nachbild）兼对立面，即“善人”——那个人就是他自己！

高贵者的情况与此正好相反，他预先自发地从自身出发构想出“好”这一基本概念，然后才由此引申出一个关于“坏”的想象！这个起源于高贵的“坏”和那种来自于专门炮制无限仇恨的大锅的“恶”；前者只是一种模仿，是附帝产生的东西，是一种补充色调，而后者却与此相反，它是本源，是起点，是奴隶道德构想中真正的行动——“坏”与“恶”这两个表面上都是同一个概念“好”的反义词，但它们是多么不同啊！然而，事实上并不存在同一个“好”的概念：人们更多地需要扪心自问，谁才是“邪恶”的，这里说的是怨恨道德意义上的“恶”。最严格的回答是：就是另外一种道德意义上的那些“好人”，高贵的人，有权势的人，统治者，只不过他们被怨恨的有毒眼睛改变了颜色、改变了含义、改变了外形。我们在这里至少要否认一点：谁把那些“好人”只看作敌人，谁也就只会结识邪恶的敌人。同样是这些人：他们一方面受到风俗、信仰、习惯、感激情绪的制约，同时也更多地受到彼此之间的互相监视与嫉妒的严格限制；另一方面，他们在相互关系方面又表现出极大的相互体谅、自我克制、体贴、忠诚、自豪和友情，——一旦他们来到外面的世界，开始接触陌生的事物与陌生的环境时，他们不比脱兔的野兽好多少。他们在那里享受摆脱了一切社会表现自由，在野兽状态中缓解自己。[275] 因长期生活在和睦团体的封闭与禁锢中而形成的紧张心理，他们恢复了野兽的无辜心态，变成了幸灾乐祸的怪物。在犯下了一系列骇人听闻的凶杀、纵火、强奸、暴力之后，他们或许还会得意洋洋、心安理得地扬长而去，仿佛只是完成了一场大学生式的恶作剧而已，甚至相信，在很长一段时间之内，诗人们也会因为他们的作为而又有了值得吟唱和赞颂的素材。所有这些高贵的种族，他们的本性全都无异于野兽，无异于非凡的、贪婪地渴求战利品与胜利的金发野兽(69)(70)。这一隐藏的本性需要时不时地发泄出来，野兽必须挣脱束缚，必须重归荒野；——罗马的贵族，阿拉伯的贵族，日耳曼的贵族，日本的贵族，《荷马史诗》中的英雄，斯塔的纳维亚的维京人(71)——他们这方面的需求完全一样。高贵的种族在他们去过的地方都留下了“野蛮人”(72)的概念；而从他们最高等的文化中还显露出他们对此具有明确的认识，甚至是自豪（譬如，伯利克斯(73)在那篇著名的葬礼演说中对他的雅典人讲说：“我们的冒险精神冲进了每个海洋和每个陆地，我们在各地都以好的和坏的方式建立起了不朽的丰碑”）。高贵种族的“冒险精神”表现得疯狂、荒唐、突然，他们的行动甚至不可捉摸、令人难以置信——伯利克斯(74)尤其赞扬雅典人的

ἔσθλός

(75)——他们对安全、肉体、生命和舒适表现得漠然和轻蔑，对一切破坏行为、对胜利和残忍带来的所有快感都表现出令人吃惊的兴致和发自内心的喜好——所有这一切都使其受害人将他们勾画为“野蛮人”、“邪恶的敌人”的形象，类似于“哥特人”(76)加“汪达尔人”(77)。德国人上台伊始就引起了别人深刻且冷酷的猜忌，现在又重新出现了(78)——[276] 几百年来，欧洲人都怀着恐惧旁观着金发的日耳曼野兽(79)的大肆破坏，这恐惧一直未曾消散，而他们的猜忌一直都还是这恐惧的余声与回响。（尽管在古老的日耳曼人和我们德国人之间，几乎不存在概念上的联系，更遑论他们之间血缘上的联系了。）我之之前曾指出过赫西俄德(80)的窘境(81)，他思考了文化时代的序列问题，并试图将这些时代冠以黄金、白银、黑铁等名称：荷马笔下的世界带给他很大的矛盾，一方面是光辉灿烂，另一方面却是阴森恐怖、暴行肆虐，而他解决这矛盾的手段无非是把同一个时代一分为二，而后按照先后次序加以排列——是攻打特洛伊和忒拜的英雄与半神的时代(82)，它隐藏在贵族的记忆之中，他们的祖先就生活在那个时代；然后就是黑铁时代，同样的世界对于那些被践踏者、被掠夺者、被虐待者、被奴役者和被贩卖者的后代而言则是另外一种景象：那是一个黑铁时代，如前所述，艰难、冷酷、残忍、感情与良知派灭，一切都被摧毁且沾满血污。假设现在那些始终被当作“真理”而被相信的东西果如其然，假设所有有意义的就在于，把“人”这个野兽驯化成温顺的、有教养的动物，即一种家畜的话，那么，人们就必须毫不迟疑地把所有这些反应本能和怨恨本能看作文明真正的工具，正是在它们的帮助下，贵族及其理念才最终遭受耻辱并被征服；当然，这并不意味着，这种工具的拥有者同时也体现了文明本身。更确切地说，事实可能恰恰相反——不！相反的事实如今已经显而易见！这些具有压迫和报复本能的的人，这些欧洲和非欧洲的奴隶的后代，尤其是所有在雅利安人之前的居民的后代——他们都体现了人类的倒退！这种[277]“文明的工具”是人类耻辱的耻辱，更是针对“文明”的一种怀疑和反叛！如果人们惧怕所有高贵种族内心深处的心灵的金发野兽(83)，并且加以防备，那是完全有理由的；但是，如果人们同时也能看到，不惧怕则意味着再也无法避免看到一片失败者、卑躬屈膝者、萎靡颓废者、中毒者那令人恶心的景象的话，那么，谁不愿意千方百计地选择惧怕呢？难道这不正是我们的厄运吗？今天，是什么造成了我们对“人”的反感？——因为我们以人为恶，而这是毋庸置疑的。——而且不是恐惧让我们反感；而是因为：我们在人野里丝毫没有什么感到惧怕的东西；蛆虫一样的“人”获得了显著的地位，并且蜂拥而来；“温顺的人”、不可救药的中庸者和令人讨厌的家伙，他们已经学会了把自己当成目的和首脑，当作历史的意义，当作“上等人”。——他们这种感受也有一定的道理，只要他们感到自己与那一大群失败者、病人、废瘫者、苟活者（现在的欧洲已经开始散发他们的臭气）存在着差别，所以他们感觉自己至少还是比较可取的，至少是具有生活能力的，至少是肯定生活的……

——在这里，我并不准备压抑我的叹息和最后的信心。究竟是什么东西让我根本无法忍受？那个我无法独自应付的、令我窒息和煎熬的东西？是污浊的空气，正是污浊的空气！某种失败的东西正在接近我；我不得不去闻嗅一个失败的灵魂那腐败的内脏！……除此以外，人们还有什么不能忍受的呢？苦难，贫困，恶劣的天气，久病不愈，艰辛，孤独？一般而言，人是能够对付其余一切困难的，人生来就是[278]一种黑暗的、充满斗争的存在；人总是不断地接触到光亮，不断地经历那胜利的金色时光，——然后就停留在哪儿，等待着，仿佛生来就坚不可摧，期待着，随时准备迎接新的、更困难的、很遥远的战斗，就像一张弓，任何困苦都会让它绷得更紧。——假设在善与恶的彼岸(84)，真的有上天的赐福者存在，那就让我不时得到些恩惠，让我可以看上去一眼，看到一些完美的、圆满的、幸福的、强大的、胜利的，却又能引起恐惧和敬畏的东西！让我可以看到为人类辩护的人，可以看到让人类得到完满和救赎的机遇，正是因为这个机遇的存在，人们还可以坚持对人类有信心(85)！……因为现实的情况却是：欧洲人的渺小化和中庸化正掩盖着我们最大的危机，因为从长远来看这样的欧洲人真的使人厌倦。……我们现在看不到任何试图变得伟大的东西；我们有预感，这种情况还会下滑，不断下滑，人们将变得更瘦削、更和善、更聪明、更愉快、更中庸、更麻木，更中国化、更基督教化。——毋庸置疑，人们会越来越“好”……这正是欧洲的劫难——在我们结束了对人的恐惧的同时，我们也失去了对人的爱，对人的敬畏，对人的期待，我们对人不再抱有任何意图。从这之后，看到人只会厌倦。——如果这还不是今天的虚无主义，那还有什么呢？……我们对人感到厌倦……

——我们还是言归正传：“善”的另外一个起源的问题，即怀有怨恨的人如何设想出“善”的起源问题，该问题需要有一个结论。——羔羊怨恨很大的猛兽，这并不奇怪；只不过，[279] 怪罪大的猛兽不该捕食小的羔羊，却是没有道理的(86)。如果羔羊们私下说：“这些猛兽是邪恶的；如果有人尽可能不去充当猛兽，而是更多地成为与其对立的羔羊，——这样的人难道不是更好吗？”那么，对这一理想的建立确实没有任何可以指摘之处，尽管猛兽会对此投来讥讽的眼光，或许还会自诩道：“我们一点也不怨恨这些善良的羔羊，我们甚至爱他们；没有什么比一只细嫩的羔羊更可口了。”——要求强者不要表现为强者，要求他们没有征服欲望、统治欲望、不渴求敌人、反抗和胜利，这就如同要求弱者表现为强者一样的荒谬。一定量的力就意味着同等量的欲求、意志和作为——更确切地说，力无非就是这些欲求、意志和作为本身而已；只是在语言（以及蕴藏于语言之中的、僵化的、根本性的理性错误）的诱导下，即语言把所有作为都理解和误解为受到一个有所作为的事物，一个Subjekt(87)的制约时，力才会具有其他表现形式。这恰恰像闪电和闪电的光亮分开，并把后者当作某个名叫闪电的Subjekt的行动和作为一样，民众道德也把强大同其表现形式分离开来，就好像在强者后面还有一个中立的基础，而强大是否表现出来完全由这个基础来决定。然而，并不存在这样的基础；在行动、作为、过程的背后并没有任何“存在”；给行动附加一个“行动者”纯粹是臆造出来的——行动就是一切。民众让闪电闪光，这从根本上而言是重复的行动，是一个行动——这是把同一个事件先设定为原因，然后再把它设定为结果。自然研究者也不比一般民众好多少，他们说“力在运动中，力是原因”及类似的话——我们全部的科学，虽然非常[280]冷静，没有情绪的干扰，却仍然受到语言的误导，没有摆脱掉强加在他们身上的那个怪胎，即Subjekte（例如，原子(88)就是这样的一个怪胎，类似的还有康德的“物自体”(89)）；不足为怪，那些被压抑的、阴暗中闪烁着报复和仇恨火花的情绪充分利用了这一信念，甚至在心底里并常常热烈地坚持这个信念，即让强者自由选择变为弱者，让猛兽自由选择成为羔羊；——这样，他们就赢得了把自己再作猛兽、让自己成为猛兽的权利……被压迫者、被践踏者、被强奸者出于无能者的复仇阴谋的考虑而私下说：“让我们不同于恶人，让我们成为善人！善人就是所有不施暴强奸的人，不伤害他人的人，不攻击他人、不报复别人、不把复仇的事交给上帝决定的人，他们就像我们隐藏自己，避开一切罪恶，不贪图享受，像我们一样忍耐、谦恭和正直。”——如果冷静而不带先入之见地仔细倾听这样的话，这段话实际上无非是说：“我们弱者确实是软弱；只要我们不做任何能够暴露出我们在这方面还不够强大的事，这就是善。”——但是，这一糟糕的事实，这种就连昆虫都有的低级智慧（昆虫在遇到大的危险时就可能会装死，以免行动“过多”），却通过无能的作伪和自欺，给自己披上了道德的华丽外衣，忍让着、平静着、静候着，就好像弱者的软弱本身——这就是他的本质，他的作为，他的全部的、唯一的、必然的、不可代替的真实性——就是一种自发的功能，是某种自我要求的、自我选择的东西，是一种行动，一种功绩。这种从一种自我保持、自我肯定的本能出发，习惯于将一切谎言神圣化，他们就必然相信那个中立的、供自由选择的Subjekt的存在。而这个Subjekt（或者我们通俗地[281]称它为灵魂）或许因此是地球上迄今为止最好的信条，因为它是绝大多数终有一死的人、所有类型的弱者和被压迫者都能够相信的那种精心编造的自我欺骗，即把软弱解释为自由，把软弱的种种表现解释为功绩。

——有谁愿意(90)探幽寻秘，看看地球上的理想是怎样制造出来的？谁有勇气做这件事？……那就开始吧！从这里可以窥见这个阴暗的作坊内部。请您稍候片刻，我的冒失大胆先生：您的眼睛首先必须习惯于这里变幻无常的虚假光线……好了！已经足够了！现在请您告诉我！那下面到底发生了什么事？您这个拥有最危险的好奇心的男子，请您说出您看到的東西——现在轮到您仔细听了。

——“我没有看见任何东西，我听到的却很多。从每个角落都传来小心翼翼、阴险奸诈的窃窃私语。在我看来，这些人似乎在说；而每个声音却像蜜糖一般的温柔。他们说，软弱应当被解释为功绩，这一点毫无疑问——您之前说的对，情况就是这样。”

——请继续说！

——“还应当把不求报复的软弱能解释为‘善良’；把怯懦的低贱解释为‘谦卑’；把向仇恨对象屈服解释为‘顺从’（也就是顺从于他们所说的那唯一的一个，他命令他们屈服，——他们称他为上帝）。弱者的非侵略性，也就是他从不缺乏的胆怯，他倚门而立的态度，他无可奈何的等待，在这里获得了‘忍耐’的好名声，它还很有可能被称为美德；没有报仇的能力变成了没有报仇的意愿，或许甚至还可以被称为宽恕（因为他们不知道自己所做的是什么——只有[282]我们知道他们所做的是什么！(91)），人们还说‘要爱他的仇敌’(92)，——边说还边流汗(93)。”

——请继续说！

——“毋庸置疑，所有这些窃窃私语者和躲在角落的谎言制造者，他们是困苦，尽量他们蹲在一起互相温暖——但他们却对我说，他们的苦难乃是上帝的一种选择和嘉奖，这就像主人喜欢打自己最爱的狗一样；苦难或许还是一种准备、一种考验、一种训练，也许还意味着更多的东西——那将是一种补偿，并且用黄金，不是用幸福作为巨额利息来支付的东西。他们称之为‘极乐世界里的幸福’。”

——请继续说！

——“他们试图让我明白，他们不仅仅优于那些权势者，即那些尘世的主人，他们不得不鄙视这些主人的唾沫（不是因为恐惧，绝对不是因为恐惧！而是因为这是上帝的旨意，尊敬所有在上有权柄的(94)）——他们不仅仅比这些人好，而且‘还有更好的命运’，不管怎样都将拥有更好的境遇。但是，够了！够了！我已经不能再忍受下去了。污浊的空气！污浊的空气！这些制造理想的作坊——我觉得，它完全散布着谎言的臭气。”

——不！稍等一下！您还没有说到这些黑暗魔术师的杰作，他们能从任何一种黑色中制造出白色、牛奶和无辜；——您难道没有注意到，他们所完成的精巧无缺的把戏到底是什么？他们那些最大胆、最细致、最富创造力、也充了最多的谎言的魔术师手法到底是什么？请您注意！这些满怀报复欲望与仇恨的地下生物——他们出于报复和仇恨心理究竟会干什么？您听到他们的话语了吗？假如您只是听他们的谈话，您能料到您完全是在一群充满怨恨的人当中吗？

——“我明白，我再一次竖起耳朵仔细听（对了！对了！对了！我还应当屏住呼吸）。现在我终于听到了他们经常唠叨的一句话：‘我们是好人——我们是正义的’。——他们不把自己所欲求的东西叫做报仇，而[283]叫做‘正义的胜利’；他们所仇恨的对象不是他们的敌人，不是他们仇恨的‘不义’和‘不信上帝’；他们所信仰的和期望的，不是复仇和复仇所带来的甜蜜的陶醉（荷马就曾复活厄比塞还甜(95)），而是上帝的胜利，是正义的上帝对不信上帝的人的胜利；他们在这个地球上还值得热爱的人，不是他们那些满怀仇恨的兄弟，而是他们所说的‘满怀爱心的兄弟’(96)，是地球上一切的善人和正义的人。”

——他们如何称呼那个给他们慰藉以对抗一切生活苦难的东西——也就是那个他们预先认定的关于“极乐世界里的幸福”的幻象（Phantasmagorie）呢？

——“什么？我没听错吧？他们竟然称之为‘末日的审判’(97)，他们的王国，即“天国”(98)将降临——但是，在那一天到来之前，他们将暂时生活在‘信’，‘爱’和‘望’之中(99)。”

——够了！我爱够了！

信仰什么？爱什么？盼望什么？——毋庸置疑，这些弱者——也想有朝一日成为强者；有朝一日迎来他们的“天国”——对他们来说，“天国”就是所谓的：人在所有情况下都保持谦卑！为了去迎接这样的天国，人就必须活得很长，超越死亡，——是的，人必须获得永生，以便能永久地在“上帝的天国”里使自己那种“在信、爱、望中”的尘世生活得到补偿。补偿什么？怎么补偿？……但我觉得，但

丁(100)犯了一个很糟糕的错误，他以一种令人恐惧的坦率，在通往他的地狱大门上放上了一句铭文：“还有永恒的爱也将我造就”(101)；——那么，在通往基督教天国以及“天国里的永恒 [284] 幸福”的大门上，无论如何都更有理由刻上这句铭文：“还有永恒的恨也将我造就”——假如在通往谎言的大门上也允许有真理存在的话！因为，那天国里的永恒幸福到底是什么呢？……我们或许已经猜出答案了；但是更好的做法是，让一位在这种事情上无人可以抵牾的权威来明确地为我们证明这个答案，这人就是托马斯·阿奎那(102)，伟大的导师和圣人。他像羔羊一般温柔地说：“*Beati in regno coelesti videbunt poenas damnatorum / ut beatitudo illis magis compleacet.*”(103)幸福总比受罚更能给人更大的快乐，在天国里人们同样会因为亲眼看见恶人受罚而感到快乐。“人们或许还愿意听到一个强硬的声音对此的回答：它应该出自一位成功的早期基督教教父(104)之口，他劝他的教民们拒绝公演戏剧的纵欲放荡。为什么呢？他在《论戏剧》第29章及30章中说：“信仰能够给我们带来更多、更大的东西，远超过我们所需；上帝的拯救使得我们拥有了完全不同的喜悦；想着角斗士，我们有殉教者作为替代；还要看流血的圣吗？这里有基督的事迹。……！然而胜利凯旋的主再次来临，又将是何等场面！”——这位令人着迷的幻想家继续说道：“*At enim supersunt alia spectacula, tille ultimius et perpetuus iudicii dies, ille nationibus insperatus, ille derisus, cum tanta saeculi vetustas et tot equi nativitates uno igne haurientur. Quae tunc spectacula latitudo！ Quid admirer！ Quid rideam！ Ubi gaudeam！ Ubi exultem！ spectans tot et tantos reges, qui in coelum recepti nuntiabantur. cum ipse Jove et ipsis suis testibus in imis tenebris cognoscentes！ Item praesides (die Provinzialstatthalter) persecutores dominici nominis saevioribus quam ipsi flammis saevierunt insultantibus contra Christianos liquescentes！ Quos praeterea sapientes illos philosophos coram discipulis suis una conflagrantibus erubescens, quibus nihil ad deum pertinere suadebant, quibus animas aut nullas aut non in pristina corpora redituras affirmabant！ Etiam poetās non ad Rhadamanti nec ad Minois, sed ad inopinati Christi tribunal palpitantes！ Tunc magis tragoedi audiendi, magis scilicet [285] vocales (besser bei Stimme, noch ärger Schreier) in sua propria calamitate, tunc histrones cognoscendi, solutores multo per ignem； tunc spectandus auriga in flamma rota totus rubens, tunc xystici contemplandi non in gymnasiis, sed in igne jaculati, nisi quod ne tunc quidem illos velim vivos(105), ut qui malim ad eos potius conspectum **insatiabilem** conferre, qui in dominum desaevierunt. “Hic est ille, dicam, fabri aut quaesturiae filius (wie alles Folgende und insbesondere auch diese aus dem Talmud bekannte Bezeichnung der Mutter Jesu zeigt, meint Tertullian von hier ab die Juden), sabbati destructor, Samarites et daemonium habens. Hic est, quem a Juda redemistis, hic est ille arundine et colaphis diverberatus, sputamentis decoratus, felle et aceto potatus. Hic est, quem clam discentes subripuerunt, ut resurrexisse dicatur vel hortulanus detraxit, ne lactucae sua frequentia commeanitum laederentur.” **Ut talia spectes, ut talibus exultes**, quis tibi praetor aut consul aut quaestor aut sacerdos de sua liberalitate praestabit？ Et tamen haec jam habemus quodammodo **per fidem** spiritu imaginante repraesentata. Ceterum qualia illa sunt, quae nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascenderunt？ (I. Cor. 2, 9.) Credo circo et utraque cavaa (erster und vierter Rang oder, nach Andersen, komische und tragische Bühne) et omni stadio gratiora.(106)——**Per fidem**(107)：原文就是这样的。*

16

现在我们进行总结。“好与坏”、“善与恶”这两个对立的价值观千余年来已经在地球上进行了非常可怕的斗争；尽管第二种价值观长期以来占据上风，但这场斗争在很多方面仍未分出胜负，仍在继续斗争。人们甚至可以说，这场斗争在此期间不断升级，同时也因此越来越深入，越来越具有精神的内容：[286] 以至于在“更高的本质”，即更具精神内涵的本质方面，现在或许最具决定性的特征反而是，双方在某种意义上各执一词，使得这种对立又多了一个真正的战场。这场斗争的象征贯穿了全部人类历史，至今仍然清晰可辨，那就是“罗马反对犹太，犹太反对罗马”(108)；——迄今为止，还没有出现过比这场斗争、这个问题、这种不共戴天的敌对矛盾更大的事件。罗马方面觉得犹太人本身就是违反天性的化身，是反常的怪物；在罗马，犹太人“被定罪是由于他们对人类的憎恨”(109)；因此，就此而言，人们有权利把人类的福祉和未来与贵族的价值观、罗马价值观的绝对统治联系在一起。相反，犹太人是如何看待罗马的呢？人们可以从上千种迹象中总结出结论；但是如果人们能够饶有兴趣地再读一遍圣经中的《约翰启示录》就已经足够了，那是文字史上报复欲对良知的最偏执狂热的发泄。(顺便说一下，人们不要小看了基督教本能上的深刻逻辑性，正是这一本能让人们用基督所钟爱的门徒的名字既为这篇仇恨之书命名，同时也为那篇充满爱心与狂热的福音书命名(110)——：不管为了报复的目的而使用了多少文学上的矫饰与虚构，这其中都隐藏了一部分的真相。)罗马人是强壮和高贵的，迄今为止在地球上还从未有过比罗马人更强壮和更高贵的民族，其他民族甚至都没有过这样的梦想；罗马人的每一处遗迹、每一个铭文都是迷人的，如果人们能猜出其中含义的话。反之，犹太人完全是那种充满怨恨的祭司民族，他们具有一种无与伦比的民俗——道德的天赋；人们只需将中国人(111)或德国人这些具有相似天赋的民族与犹太人相比较，就可以感受到什么是第一流的，什么是第五流的。[287] 罗马和犹太，它们之中谁取得了暂时的胜利？这是毫无疑问的：人们可以仔细思考一下，在今天的罗马，人们把谁当作所有最高价值的化身，向其鞠躬礼拜——不仅在罗马，而且在几乎半个地球上，在所有人已被驯化，或者愿意被驯化的地方，——众所周知，人们要向三个犹太男人和一个犹太女人鞠躬（拿撒勒的耶稣、渔夫彼得、帐篷制作工保罗(112)和最初被称为耶稣的那个人母亲，玛丽亚)。非常引人注意的是，罗马无疑被打败了。不过，在文艺复兴时期(113)，古典主义的理想和衡量一切的高贵的价值方式都经历了一次光辉灿烂、影响巨大的复苏：甚至罗马也像一个从假死状态中苏醒过来的人一样，在那座在古罗马基础上新建的、犹太式的罗马城下面蠢动起来，那座新罗马俨然是一座世界性的犹太教堂，它被称为“教会”，但是很快，犹太又一次高奏凯歌了，这要归功于那场如头翅大的群狼的运动，人们称其为（德国人和英国人）的宗教改革(114)。该运动的必然结果是，教会得到重建，——而古罗马再次被送进宁静的古墓之中。而伴随着法国大革命(115)，犹太人再次从一个更具决定性的、更深刻的意义上获得了对古典理想的胜利；欧洲史上最后的政治高贵性，盛行于十七和十八世纪的法国政治精神，终于在民众的怨恨本能下土崩瓦解，——人们听见了地球上从未有过的无比热烈的喝彩、无比喧嚣的欢呼！虽然在这个时期也出现了最为惊人、最出乎预料的事情：古典理想竟然以自身的方式，带着罕见的壮丽出现在人类的眼前和良知之中，——它比以往更强大、更简单、也更显著，它大声疾呼反对怨恨着那个古老陈旧的欺瞒口号“多数人享有特权”，它反对人类的底层意志、反对自恋意志、反对平均意志、[288] 反对堕落和老化的意志，再一次喊出了既可怕又迷人的反对口号：“少数人享有特权！”拿破仑(116)的出现，犹如指向另外一条道路的最后的一块路标，他是那个时代最孤独的人，是出生太晚、生不逢时的人。自在自为的高贵理想问题已经化作拿破仑的肉身——人们或许应当想一想，这是个什么样的问题：拿破仑，这个非人和超人的综合体(117)……

17

——到此就结束了吗？那个所有理想对立中最伟大的对立就这样被永久地搁置起来了吗？或者仅仅被推迟了、遥遥无期地推迟了？……难道它朝一日不会变成一场更加可怕、经久积蓄的熊熊大火吗？不如此：这难道不是各种力量所希望的吗？所促进的吗？……如同我的读者们一样，谁在这里开始思考并继续思考下去，谁就很难立即停下来，——而对我而言，这正是让我自己结束思考的充分理由，前提是，我所希求的，我用那句危险的口号所希求的早就已经足够清楚，那句口号十分适合我的上一本书：《善恶的彼岸》……它的名字至少不叫《好坏的彼岸》——

附注：我利用这篇论文给我提供的机会，公开并正式地表达我迄今只是偶尔在与学者们交谈时所表达的一个愿望：如果某个哲学系有意通过一系列学术有象征文比赛来推动道德的——历史的研究的话——那么，本书或许能在这个方面起到有力的促进作用。关于这种方式的可能性，我提出下面这个问题，它不仅对语文学者 [289] 和历史学者，而且对真正以哲学学者为职业的人，都是十分值得注意和重视的：

“语言学，尤其是语源学的研究，将会为道德概念的发展史给出怎样的提示？”

——在另一个方面，争取生理学家和医学家参与这些问题的研究（关于迄今为止所有的价值评判的价值），当然是同样必要的：还可以委托专业哲人这个具体的情况中担任代言人和协调者，只要他们能够在总体上成功地使哲学、生理学和医学之间那种原本十分难以处理并极易引起误会的关系，变成最为友好、最富成果的交流。事实上，历史和人种学研究所熟知的所有关于“诸好”的排名榜单(118)，所有“你应当”的律条，首先需要生理学的说明和诠释，至少是在心理学家的说明与诠释之前；它们同样还要等待来自医学方面的批判。这种或那种关于“好”的排名榜单以及“道德”的价值到底是什么？这个问题，应当从各个不同的角度来加以提出；特别是人们不可能十分精细地分析所谓“价值何为”（*werth wozu?*）的问题。例如，某种东西在涉及一个种族的最大可能的延续方面（或者在提高其对某一特定气候的适应能力(119)方面，或者在尽可能保持种族最大数量方面）具有可见的价值，而它与那种能够培养一个更强大的种族的東西或许无论如何都不具有相同的价值。大多数人的福祉与少数人的福祉(120)是两种相互对立的价值观；认为第一种价值观天然就具有更高的价值的观点，我们将其称为英国生物学家的人真……现在所有科学都需要为哲人未来的使命做好准备工作：而哲人的使命就是：他们必须解决价值的难题，必须确定各种价值的等级。——

(1) [Pütz版注] “善与恶”，“好与坏”：第一章的标题将道德的不同谱系以近似于口号的形式对立起来。“好与坏”（*Gut und Schlecht*）是由贵族统治的价值设定发展而来，该价值设定将高贵者与统治者视为“好人”，而将被压迫者视为“坏人”。而“善与恶”（*Gut und Böse*）则产生于基督教道德及其世俗化的形式——同情式伦理。在这里，尼采以《善恶的彼岸》一书的思想为出发点，尤其是第九章“什么是高贵？”

(2) [Pütz版注] 英国心理学家们：参见前言第4节中的相关脚注。尼采指的不只是已经被认为是代表英国思维方式的德国哲学家保罗·雷伊，同时也指的是其他英国学者例如赫伯特·斯宾塞，尼采将在本章第3节提到他。

(3) [Pütz版注] 法文，可耻的部分。

(4) [Pütz版注] 拉丁文，惯性，惰性；这是牛顿力学除作用力与反作用力定律之外的另一个基本定律。艾萨克·牛顿（1645-1727），英国物理学家与数学家；主要著作作为《自然哲学的数学原理》（*Philosophiae naturalis principia mathematica, 1687年*）。

(5) [Pütz版注] 一种盲目和偶然的观念网络和观念机制：联想主义心理学的另一种表达，特别是指英国的经验主义，即意识的经验表象是通过简单的感官感知相联结而形成的，其联结所依据的原则主要是相似、相反、空间及时间上的接近以及建立在重复基础上的习惯性。

(6) [Pütz版注] 基督教（和柏拉图）：柏拉图哲学、特别是新柏拉图主义（如普罗提诺：Plotin, 205-270）的相关理念通过早期基督教的思想家如奥古斯丁（Augustinus, 354-430），波埃修（Boethius, 480-525）和狄奥多尔·阿雷帕吉塔（Dionysius Areopagita, 活跃于公元500年左右）对中心世纪神学产生了重大影响。在《善恶的彼岸》一书的前言中，尼采宣称，柏拉图的纯粹理念与自在自为的“善”乃是世界上最为危险的错误；而基督教最终就是一种普罗大众式的柏拉图哲学。

(7) [KSA版注] 参KSA版第12卷《尼采1885-1887年遗稿》中“1885年秋至1886年春”1 [7] 与1 [10]。

1 [7]：——在人（首先是阶层）的问题上，首先发展出来的乃是道德感，这种感觉之后被转移到行为与品格上。保持等级差别的激情就存在于该感觉最内在的本质之中。”

1 [10]：——“最狭义的‘刑罰’乃是强力者与一家之主的一种反映，是他们的命令或禁令遭到蔑视时，他们表达愤怒的方式——统治者的道德性（他的规则要求，“只有下命令的人应该得到敬重”）要优先于习俗的道德性（习俗的规则要求，“所有传统的东西都应该得到敬重”）。保持等级差别的激情，即等级差别的感乃是一切道德最本质的东西。”

(8) [KSA版注] 精神（Geist）：供初版用的手写付印稿上本写作“意识”（Sinn）。

(9) [译注] 也就是“善”。本章的标题因为是两个成对的概念，所以翻译成了符合中文习惯的“善与恶”，“好与坏”，但其实德文中“善”与“好”用的都是gut一词。

(10) [Pütz版注] 获利…忘记…习惯上：保罗·雷伊认为，道德判断之所以产生，是因为人们将对社会有利或有害行为的社会评判与其最普遍的动机（一种被认为是原初的无私本能）进行了习惯性的观念联结。通过社会评判，较弱的无私本能在较强的自私本能面前得到强化。在历史的发展中，行为的有利性逐渐被遗忘，而无私行为则直接被当成了“善”。

(11) [Pütz版注] 保持等级差别的激情（*Pathos der Distanz*）：尼采所持的贵族立场的核心概念。与此相对的是被他否定的平等主义伦理。他希望用激情代替同情，在《善恶的彼岸》一书中，他特意将高贵的程度与激情的广度假相提并论。

(12) [Pütz版注] 赫伯特·斯宾塞（Herbert Spencer）：1820-1903，英国哲学家与社会学家。早在达尔文之前，他就认为，进化论法则决定了整个宇宙的物理、伦理、社会和宗教等诸多方面。所以，道德只是生存斗争中的一种适应现象。人类的意志就是要实现自我与种族延续——前者具有优先权（快感原则先于整体性原则）。要能在社会和谐中，能够从利己及利他意义上对生命有所促进的东西，都是善的。斯宾塞将进化论与功利主义结合起来（有实用性原则）。

[KSA版注] 参见斯宾塞的《伦理学概况》（德文*Die Thatsachen der Ethik*，英文*the Data of Ethics*），德文版由B·Vetter翻译，1879年出版于斯图加特。（尼采生前藏书）；另参KSA版第9卷《尼采1880-1882年遗稿》中“1880年初”1 [11]：“魔鬼般的暗示，斯宾塞的著作的第31页。”

(13) [KSA版注] 参见《朝霞》格言231。

(14) [Pütz版注] 语源学：探讨一个单词的起源及其意义的发展历史。对于尼采而言，语源学方面的论据是他研究道德谱系的一个工具。

(15) [译注] 三十年战争：1618-1648年间爆发的一场涉及整个欧洲的宗教与国家冲突，起因由神圣罗马帝国内部德意志各诸侯因为天主教和新教而产生的信仰对立，以及哈布斯堡王朝与其他欧洲列强之间的矛盾，主要战场在德国境内。其直接后果是德意志经济遭到了极大破坏，内部分裂，但同时也推动了欧洲近代民族国家的形成，尤其是结束战争的《威斯特伐利亚和约》的签订更是标志着近代欧洲社会宗教平等原则的确立以及近代国际法的形成。

(16) [Pütz版注] 巴克尔案例：亨利·托马斯·巴克尔（Henry Thomas Buckle, 1821-1862），英国文化史学家。他试图通过实证主义的方式为历史的发展总结出自然科学一般精确的法则。尼采在写给拉斯特的信（1887年5月20日）中说：“库尔（Chur [译按] 瑞士格劳宾登州首府）的图书馆里大约有20000册藏书，这些书给了我很多教益。我第一次看到了巴克尔那本大名鼎鼎的书《英国文明史》（*Geschichte der Civilisation in England*）——非常特别！很明显，巴克尔是我最为强劲的一个对手。”

(17) [Pütz版注] 平民主义（Plebajismus）：在古罗马，平民阶层构成了人口的广泛多数，他们是罗马贵族的对立面，并曾在公元前约500-287年为其阶层的平等权利而斗争过。而尼采在巴克尔的实证主义做法上看到了一种精神平民化（或庸俗化）的现代形式。

(18) [Pütz版注] arya：梵文，雅利安人之意。

(19) [Pütz版注] 忒奥格尼斯（Theognis）：来自希腊中部城市迈加拉（Megara）的古希腊诗人（公元前500年左右）。归到他名下的诗歌带有较强的贵族观念。——早在尼采的中学和大学时代，他就已经对忒奥格尼斯的诗歌有过研究，而且还因此获得了他的古典语文老师里歇尔（Ritschl）的关注，他的研究成果也因此以《论忒奥格尼斯格言诗选集的历史》（*Zur Geschichte der Theognideischen Spruchsammlung. Die letzte Redaktion der Theognidea*）为题发表在《莱茵古典语文学博物馆》（*Rheinisch es Museum für Philologie*），新版，第XXII卷（1867年），第2期，第161-200页。

(20) [KSA版注] 参见《忒奥格尼斯诗集》，Ernst Diehl编，卷1，诗行57、71、95、189、429、441。另参《善恶的彼岸》格言260。

(21) [Pütz版注]

κακός

：古希腊文。意为真正的，真实的，忠实的，真的，能干的；后来也表示勇敢的，高贵的，有价值的，幸福的。

(22) [KSA版注] 参见《忒奥格尼斯诗集》，Ernst Diehl编，卷1，行66-68，607-610。

(23) [Pütz版注]

δειλός

：古希腊文。意为有害的，败坏的，不幸的，不像样的，胆怯懦弱的，丑陋的，差劲的，不高尚的，无耻的。

(24) [Pütz版注]

ἀγαθός

：古希腊文。意为胆怯懦弱的，无耻的，贫乏的，无力的，不幸的。

(25) [Pütz版注]

μέλας

：古希腊文。意为预示幸福的，肥沃多产的，有用的，好的；也表示正直的人，贵族。

(26) [Pütz版注] malus：邪恶的，坏的，无用的。

(27) [Pütz版注]

δειλός

：古希腊文。意为黑色的，也表示邪恶的，阴险的。

(28) [Pütz版注] "hic niger est"：拉丁文，“这真是一个黑色的灵魂”（贺拉斯，《讽刺诗集》，卷I，第4首，第85行）。

(29) [Pütz版注] fin ... Fin-Gal：Fingal [芬戈尔] 乃公元前3世纪爱尔兰传说中的英雄，他和他的儿子Ossian [莪相] 是南爱尔兰及苏格兰地区神话传说的中心人物。他是费安斯士团（Fian，一个跨部落的武士团体）的领袖。

(30) [Pütz版注] 菲尔绍夫·鲁道夫·菲尔绍夫（Rudolf Virchow, 1821-1902），德国细胞病理学家及近代人类学的创始人；在德国首先采用了量化方法对人种进行分类。

(31) [Pütz版注] 无政府主义：一种试图废除任何形式的（国家）统治与权力形式的学说。19世纪个人无政府主义的代表人物为M.施蒂纳（Stirner，[译按] 1806-1856，德国哲学家）和P·J·蒲鲁东（Proudhon，[译按] 1809-1865，法国社会主义者，作家），而M.巴枯宁（Bakunin，[译按] 1814-1876，俄国革命者，无政府主义者，马克思的对手）则主张集体主义—共产主义的无政府主义，并且缔造了无政府主义者的第一个联合会，其宗旨是利用恐怖手段推动欧洲国家的颠覆。

(32) [Pütz版注] 欧洲所有的社会主义者：社会主义政治运动的支持者，该运动的起因是19世纪工人的工业化与无产阶级化，与自由主义—资本主义的理论相对，他们主张建立一个消灭阶级的社会，并通过公有制与公有制经济对社会进行有效组织。除了法国早期空想社会主义者（如圣西门、傅里叶等），以及无政府主义者（见前注）之外，真正共产主义的创始人恩格斯与马克思也属于此列。（马克思的《共产党宣言》发表于1847年（[译按] 此处似乎有误，该宣言应当是写于1847年，而发表于1848年），《资本论》发表于1867年。）

(33) [Pütz版注] 公社（Commune）：建立于巴黎的社会主义的城市代表大会；在1871年起义之后，法国军队在德国占领军的支持下将其镇压。

(34) [Pütz版注] bonus：好的，有用的，勇敢的，富有的；早期拉丁语中写作：duonus。

(35) [Pütz版注] bellum：战争。由早期拉丁语duellum及更古老的形式duen-elon [反对，敌对] 发展而来。尼采在此处所做的关于“bonus”与“bellum”之间的语源学联系十分牵强。

(36) [Pütz版注] “好”……“像神一样的”……“哥特人”：此处的联系也比较牵强。“好”（Gut）一词在古日耳曼语中表示“合适的”（passend），应当与“丈夫”（Gatte）一词同源。

(37) [Pütz版注] 具有自由精神的阿喀琉斯（Achill der Freigeisterei）：阿喀琉斯，国王珀琉斯与海洋女神忒提斯之子，乃是特洛伊战争中希腊人方面最伟大的英雄。在这里，他被提高到一种自由精神的化身，即通过自身理性的英雄举动试图摆脱权威与教条的束缚。但是只要他还相信真理是颠扑不破的价值的话，尼采就不会把他真正看做是自由的精神。

(38) [Pütz版注] “进入荒漠”：尼采此前曾在《扎拉图斯特拉如是说》（“论三种变形”）中使用过该比喻：驮载着传统的“骆驼”精神在荒漠中变形为狂野的狮子，它否定迄今为止的一切价值，同时为进入创造新价值的孩子阶段做准备。在这里，禁欲的阶段不应与狮子的阶段相等，因为禁欲阶段并不是要否定传统的道德与形而上学，而是要进一步完善后者。

(39) [Pütz版注] 维尔·米切尔式的与世界隔离：一种根据S.维尔·米切尔（Silas Weir Mitchell [译按] 1829-1914，美国医生）命名的致病疗法（参其1884年在伦敦出版的《脂肪与血》（*Fat and Blood*），要求病人长期卧床，并在严格的监控下，大量地进食某些食物。

(40) [Pütz版注] 禁欲理想中产生的一切德病：参见本书第三章。

(41) [Pütz版注] 苦行僧（Fakir，又译为法吉尔）：原本指伊斯兰教的乞讨者与苦行僧（Derwisch）；同时也指印度教中无家无业的禁欲苦行者。

(42) [Pütz版注] 婆罗门（Brahmanen）：雅利安人征服了印度河流域文明（或称哈拉巴文化，约公元前1500年）后，为维护统治而建立的种姓制度中的贵族后裔与社会上层。除了政治家、诗人和学者之外，该阶层还有一部分人发挥祭司的职能。但是所有婆罗门理想的成长过程要经历不同的层次，例如经典学习者、林中隐士，直到禁欲苦行者与托钵僧，到此层次，他们将专注于一种对于“婆罗门”（Brahman，即梵，一种所有世界赖以形成的终极原则）的神秘主义式的观照。

(43) [Pütz版注] unio mystica：拉丁文，即神秘主义式的融合为一。

(44) [Pütz版注] 涅槃：梵文，按照佛教的学说，个体及其自私的生命意志都将在其潜在的生命根本中得到解脱，由于我们的认识能力不足，我们只能将此生命根本消极地称为与所有尘世存在相对立的“虚无”。

(45) [KSA版注] 过于明显的普遍的厌倦情绪……仅此而已！：供初版用的手写打印稿上原本写作：“普遍的厌倦情绪与对某种unio mystica的需求——不管是对上帝，还是对虚无——这是一种需求。”

(46) [Pütz版注] 犹太人，那个祭司化的民族：尼采的意思也许是说，作为最受压迫者，同时也是掌权者的反对者，犹太人只能成为祭司。

(47) [Pütz版注] 人们都知道，是谁继承了犹太人这种颠覆的价值呢：指耶稣与基督教；参见本章第8节。

(48) [KSA版注] 参见《善恶的彼岸》格言195。

(49) [Pütz版注] sub hoc signo：拉丁文，即在这个标记之下。这是对传说中君士坦丁大帝在米尔维安大桥战役前看到的十字架标志旁边的铭文In hoc signo vinces [在这个标记之内，你将大获全胜] 的贬义性处理。在这里，尼采故意将拉丁文的介词“in”（在……之内）替换成另外一个介词sub [在……之下]，这样十字架就不再仅仅是战胜别人的武器，同时也成了自我压迫的象征。

(50) [Pütz版注] 自由的精神：参见之前的脚注“具有自由精神的阿喀琉斯”。

(51) [Pütz版注] 道德上的奴隶起义开始于……：柏拉图曾在其对话《高尔吉亚》中就自然与法律或传统习俗之间的关系问题对古希腊社会的发展做了一个非常有趣的反思。在对话中，卡利克勒斯（Kallikles）试图用财富与力量来解释贵族特权，而苏格拉底则试图通过准民主式的理念来代替贵族特权：希望通过民众的强大理智替代贵族，用自控替代勇猛，用审慎替代本能冲动（488b-493d）。

(52) [Pütz版注] 怨恨（Ressentiment）：参见Pütz版编者说明第2部分“围绕善与恶的斗争”。

(53) [Pütz版注] in effigie: 拉丁文, 某人的模拟像之意。此处指的是, 无法毁灭对手, 而只能毁灭其模拟像来加以代替, 这就是弱者的复仇。

(54) [Pütz版注]

: 参见本章第5节相关脚注。

δειλαιος

(55) [Pütz版注]

: 古希腊文。困苦, 不幸, 可怜的。

πονηρός

(56) [Pütz版注]

: 古希腊文。劳作与疲累; 无用的, 体格差的, 道德坏的。

μοχθηρός

(57) [Pütz版注]

: 古希腊文。费力的, 无用的, 困苦的, 不幸的。

οίξυρος

(58) [Pütz版注]

: 古希腊文。因劳累、贫乏和不幸而痛苦的。

ἀνολιβος

(59) [Pütz版注]

: 古希腊文。无天赋的, 不幸的。

τλήμων

(60) [Pütz版注]

: 古希腊文。坚忍的, 有忍耐力的, 坚定的, 有活力的, 粗鲁的; 善于忍耐的, 困苦的。

δυστυχεῖν

(61) [Pütz版注]

: 古希腊文。倒霉的(失败, 失恋), 不幸的。

ξυφορά

(62) [Pütz版注]

: 古希腊文。事件, 偶然, 幸运, 不幸。

εἴ πράττειν

(63) [Pütz版注]

: 古希腊文。行为和善端正, 身心感觉良好。

γενναῖος

(64) [译注] 犹太教安息日(Sabbat): 犹太教徒恪守的休息日, 时间为周五晚上至周六晚上, 会进行一定的仪式。

(65) [Pütz版注]

: 古希腊文。贵族的, 真的, 高贵的, 勇敢的, 强力的, 猛烈的, 正派的, 好样的, 能干的, 真实的, 正直的。

ἄσθμῖα

(66) [Pütz版注] 米拉博: 加布里埃尔·米拉博伯爵(Gabriel Graf von Mirabeau), 1749-1791, 法国政治家和作家。1791年法国国民议会主席, 主张保持君主制条件下自由改革。

(67) [Pütz版注] 真正的“爱仇敌”: 这是贵族或同样强大的人之间的“爱”, 不同于对弱者的“爱”(即同情), 也不同于弱者对强者的“爱”。这是尼采对《马太福音》第5章第43-44节“要爱你们的仇敌”一语的新解释。

(68) [KSA版注] 他是为了自己的缘故……各受尊敬的敌人!: 参见《扎拉图斯特拉如是说》第一卷中的章节“论战争和战士”。

(69) [KSA版注] 金发野兽: 供初版用的手写付印稿中没有“无异于”的字样, 而是“就是”; 同时参德特勒夫·布伦内克的论文《金发野兽。论对一个关键词的误解》(Die blonde Bestie. Vom Mißverständnis eines Schlagwortes), 发表于《尼采研究》(Nietzsche Studien) 1976年第5期, 第113-145页。

(70) [Pütz版注] 金发野兽(blonde Bestie): 一个具有启发性的情况是, 尼采在“野兽”问题上的思路与柏拉图的《王制》(Politeia) 颇为相近, 尼采在本书第3章第18节还会提到这本书。那些出色的护卫者受过战争、自然淘汰与教育的洗礼, 他们被用来与好的警犬相比较(《王制》, 375 b/c)。——另请参考Pütz版编者说明第2部分“围绕善与恶的斗争”。

(71) [Pütz版注] 维京人: 属于北日耳曼的诺曼人, 在8-11世纪主要从丹麦向欧洲其他海岸挺进的航海者、征服者与国家建立者。

(72) [Pütz版注] 野蛮人(Barbar): 在古希腊以及后来的古罗马文化中, 用来指称那些说外语的人以及来自陌生文化的人; 一般也指未受过教育和粗野的人。

(73) [Pütz版注] 伯利克勒斯(Perikles): 雅典政治家(约公元前500-429年)。按照修昔底德的说法, 其统治名义上是民主制, 而实际上是第一执政。此处所引的葬礼演讲也同样出自修昔底德(《伯罗奔尼撒战争志》第2卷第4章)。

(74) [KSA版注] 参见修昔底德《伯罗奔尼撒战争志》第2卷第4章。

(75) [Pütz版注]

: 古希腊文。草率, 漫不经心。

εἰς ἑαυτόν

(76) [Pütz版注] 哥特人: 日耳曼部落。公元前定居于维斯瓦河口(〔译按〕今波兰境内)。匈奴人入侵之后被迫向东南迁移。后分裂为东哥特与西哥特人两部分, 均先后占领过罗马帝国。

(77) [Pütz版注] 汪达尔人: 来自西里西亚和西波兰的东日耳曼部落。从公元400年开始, 向安达卢西亚地区(〔译按〕今西班牙境内)迁移, 428年被西哥特人赶到了北非, 他们在那里建立了一个国家, 后于533-534年被拜占庭帝国摧毁。455年, 汪达尔人曾将罗马洗劫一空。

(78) [Pütz版注] 现在又重新出现了: 指的是1870-1871年普法战争中德国的胜利以及德意志第二帝国的建立。

(79) [KSA版注] 金发的日耳曼野兽: 供初版用的手写付印稿中后面没有“大肆破坏”一词。

(80) [Pütz版注] 赫西俄德: 约公元前700年左右的古希腊诗人; 著有《神谱》, 描写了诸神的谱系与世界的诞生, 被认为是除荷马之外的古希腊神话世界的另一个创造者。

(81) [KSA版注] 我之前……窘境: 参见尼采的《朝霞》格言189“大政治”。另请参考赫西俄德《劳作与时日》诗行143-173。

(82) [Pütz版注] 攻打特洛伊和忒拜的英雄与半神: 这里指的是特洛伊战争中的那些著名的战士, 例如阿喀琉斯, 奥德修斯, 赫克托耳等。而忒拜(Theben)则是俄狄浦斯神话中的一座城市, 古希腊戏剧家如埃斯库罗斯和索福克勒斯等均曾以此为题材进行创作。

(83) [KSA版注] 金发野兽: 供初版用的手写付印稿中前面没有“所有高贵种族内心深处”一语。

(84) [Pütz版注] 在善与恶的彼岸: 参见本章第一个Pütz版注。

(85) [KSA版注] 信心: 供初版用的手写付印稿上其后被删去一句话: “对未来的意志”。

(86) [KSA版注] 羔羊想很大的猛禽……却是没有道理的: 参《扎拉图斯特拉如是说》第4卷“忧郁之歌”第3节; 另请参考尼采《狄俄尼索斯颂歌》中的“只是个疯子! 只是个诗人!”。

(87) [Pütz版注] Subjekt: 德语, 语法上指的是由谓语进行补充的句子成分, 即主语; 认识论上指的是认识的根本或基础, 即认识主体; 在实践意义上指的是一个行为的发出者。

(88) [Pütz版注] 原子: 所有物质赖以构成的最小的不可分割的单位。在古希腊时期, 最初发展出来的一种唯物主义原子说, 其主要代表为德谟克利特与伊壁鸠鲁。近代自然科学则沿用了这一模式, 而莱布尼茨将它应用在描写主体结构方面(单子说)。

(89) [Pütz版注] 康德的“物自体”: 来自于康德哲学理论的主要著作《纯粹理性批判》的术语, 康德将物体设定为完全独立于主体的认识条件(即作为人的直观形式的空间与时间以及知性的范畴), 所以是不可认识的。与之相反的是那些面对我们的认识开放的物体。

(90) [Pütz版注] 有谁愿意……: 这是对柏拉图“洞穴”比喻(参见《王制》第7卷)尖锐的逆向处理。按照柏拉图的观点, 人的认识就好像人类的一种错误, 他们终生被禁锢在一个洞穴里, 只能看到某人造的光投射到他们对面洞壁上的阴影, 而他们认为这阴影当成了真实的世界。——整个第14节采用的是是一种虚拟的对话形式, 其中充满了大量的隐喻和影射, 特别是与《圣经》关联很深。这些关联性将在本章第15节中得到明确表达。

(91) [Pütz版注] 因为他们不知道……所做的是什么!: 前一句话乃是耶稣临终前的宽恕请求(参见《路加福音》第23章第34节), 这是基督教最基本的一个美德, 或者说“善行”。而尼采则用近乎极端和滑稽的方式将其重新解释为软弱无能和怯懦的低贱。

(92) [Pütz版注] ‘要爱他的仇敌’: 参见本章第11节的Pütz版注: 真正的“爱仇敌”。

(93) [KSA版注] 边说边流汗: 参见《扎拉图斯特拉如是说》第2卷“论学者”。

(94) [Pütz版注] 尊敬所有在上有权柄的: 参见《圣经·新约·罗马书》第13章第1节: “在上有权柄的, 人人当顺服他”。

(95) [Pütz版注] “比蜜还甜”: 荷马《伊利亚特》第1卷行249, 形容涅斯托尔(Nestor, [译按] 希腊神话中的英雄, 长寿的智者形象)说“他的演说从他舌上流出来时比蜜还要甜”([译按] 但此处荷马说的并不是复仇的问题)。而KSA版注则认为, 此处指的应该是《伊利亚特》第18卷行109, 即阿喀琉斯听闻朋友死讯后说道: “那种如蜜糖一般凶险的愤怒”([译按] 但此处原文用的不是形容词比较级)。

(96) [译注] “满怀爱心的兄弟”(Brüder in der Liebe): 尼采对圣经的活用使得研究者有时很难做到按图索骥。此处两个不同版本的编者给出了不同的注解: KSA版注认为, 这里指的是《圣经·新约·帖撒罗尼迦前书》的第3章第12节: “又愿主叫你们彼此相爱的心, 并爱众人的心, 都能增长、充足, 如同我们爱你们一样。”而Pütz版注则认为, 这里指的是《圣经·新约·帖撒罗尼迦前书》的第1章第3节: “因爱心所爱的劳苦”。从上下文意义上来看, KSA版注似乎更有道理, 但是此处的圣经德文原文却没有in der Liebe的字样, 而Pütz版注所引的引文却可以找到in der Liebe一语, 这样看来, Pütz版注似乎更有道理。这种解释的多样性也许就是尼采的魅力所在吧。

(97) [Pütz版注] “末日的审判”: 参见《马可福音》第3章第29节; 《约翰福音》第5章第24节与29节; 《彼得后书》第2章第9节; 《约翰一书》第4章第17节; 《希伯来书》第9章第27节与第10章第27节。

(98) [Pütz版注] “天国”(das Reich Gottes): 参见《马太福音》第4章第17节和第6章第10节。

(99) [Pütz版注] 在“信”、“爱”和“望”之中: 参《哥林多前书》第13章第13节; 《帖撒罗尼迦前书》第1章第3节与第5章第8节。

(100) [Pütz版注] 但丁: 但丁·阿利盖利(Dante Alighieri, 1265-1321), 意大利诗人。他的《神曲》(即《神圣的喜剧》, 意大利语为*Divina Commedia*, 德语为*Göttliche Komödie*)大约创作于1307-1321年间; 首次印刷为1472年。

(101) [Pütz版注] “还有永恒的爱也将我造就”: 参见但丁《神曲·地狱篇》第3歌行5-6。

(102) [Pütz版注] 托马斯·阿奎那(Thomas von Aquino): 1225/26-1274年, 中世纪重要的哲学家和神学家。

(103) [Pütz版注] Beati ... complaceat: 拉丁文: “天国里的永享幸福者将会亲眼看到恶人受罚, 这也会让他更加欢喜自己的幸福。”(托马斯·阿奎那, 《箴言书注》[*Comment. sentent.*], IV, L, 2, 4, 4)。

(104) [Pütz版注] 一位成功的早期基督教教父: 指的是基督教拉丁派教父德尔图良(Tertullian, 公元150-约225年)。

(105) [KSA版注] vivos [鲜活的]: 应当是visos(仔细看)一词的讹误。法国学者Maurice de Gandillac在他所做的注解中就已提到了这一点: 参见《尼采哲学全集》中的《善恶的彼岸·道德的谱系》(*Nietzsche, Ceuvers philosophiques complètes, Par-delà bien et mal. La généalogie de la morale*)该法文版根据的德文乃是KSA版编者主编的另外一套尼采全集KGW([译按]即*Kritische Gesamtausgabe Werke*), 巴黎, 1971年, 第392-393页。欧维贝克([译按] Franz Camille Overbeck, 1837-1905, 新教神学家, 1870-1897年于巴塞尔担任教授期间与尼采交好) 1887年7月将他抄写的这段德尔图良的引文寄给了在希尔斯-马里亚村度假的尼采, 该稿件能保存下来。

(106) [Pütz版注] At enim ... stadio gratoria: 尼采在这里指出他所引用的是德尔图良《论戏剧》的第29章及以下章节。而这段引文却出自第30章([译按] 其实原文中尼采提到章节用的是ca. 29 ss. [德文为29 ff.]这样的字样, 也就是29章及以后的意思, 所以也不能说尼采错了, 因为此前的非拉丁文引文, 其内容主要来自29章, 而后面大段拉丁文则来自30章)。

其翻译如下([译按] 此处引文全部为拉丁文, 而括号中则为德文, 系尼采自己所加的注解, 译者对其进行加粗): “再看看其他场面: 那决定永久命运的最后审判之日, 教外人认定决不会来之日, 他们所嘲笑之日, 而这腐朽的世界及其一切产物, 却都将于此日在一场大火中化为灰烬。那时展现在人们眼前的, 是何等宏伟壮丽的场面! 那时是什么在使我惊叹, 使我发笑, 使我欢乐, 使我雀跃呢? 而我去看那许多曾被公然宣称, 将被迎进天庭的显赫君王, 他们却与伟大的朱庇特(Jupiter, 古罗马神话中的天神和主神, 雷电的主, 为土地赐福, 是法律的保护神; 相当于希腊神话中的宙斯——Pütz版注), 以及为其荣耀作证者一道, 在那黑暗的底层中呻吟。而曾迫害基督之名的各省大员(地方长官), 在他们当权之日用以烧基督追随者更猛的烈火中受煎熬。至于那些曾向其弟子宣称上帝绝不关心人世, 并断言人根本没有灵魂, 或者死人的灵魂再不会回到其所离开的肉体里去的智者哲人, 在曾受其愚弄的弟子面前满面羞惭, 与他们一道在烈火中受煎熬。诗人们不是在冥界判官拉达曼迪斯或米诺斯(Rhadamanthys/Minos, 在希腊神话中, 这对兄弟是克里特的国王。在他们死后, 一起成为了冥界的判官——Pütz版注)的审判席前, 而是在他们意料之外的基督台前战战兢兢! 这时更要听听悲剧演员, 他们在自身悲痛中的声音必更响亮(声音会更好, 他们的喊叫更高亢); 看那喜剧演员的手脚在熔化一切的大火中必更为柔和; 再看那在火轮上烤得通红的马车夫; 还有那些角斗士, 他们不在竞技场里, 而是在烈火中乱窜。除非那时我无心注意这些罪恶的侍役们, 否则我真想定睛细看这些曾对上主大施暴虐之辈。我会对他们说: “这就是那木匠和妓女的儿子(正如后面的内容以及这个犹太法典《塔木德》(Talmud, 在后圣经时代的犹太教中乃是最为重要的教义、律法条例和传统习俗的合集汇编——Pütz版注)中对耶稣母亲的著名称呼所揭示的那样, 德尔图良在这里说的是犹太人), 不守安息日的人, 撒马利亚人和附庸者! 这就是你们从犹太人手中买到的人! 这就是你们用芦杆和拳头殴打, 向他吐唾沫, 迫使其喝酸醋苦胆的人! 这就是被他的门徒偷偷带走, 以便说他复活了的人, 或者是因丁将他搬走, 以免自己的篱笆被前来的观众践踏了!”是哪位会计官或祭司慷慨施恩, 使你们能有幸得见这般奇事, 并对这等事欢欣鼓舞呢? 而现在, 在一定程度上, 我们通过信仰也可以想象到这些事。可是这些眼所未见、耳所未闻, 甚至人心从未领会到的, 又是些什么事呢? (《圣经·新约·哥林多前书》第2章第9节)我想, 无论如何, 总要比马戏场、剧场(头等和四等的, 或者按照其他人的解释: 喜剧和悲剧的舞台)和各种竞技场中的活动更为高尚。”

(107) [Pütz版注] Per fidem: 拉丁文, 字面意义为“真正地、确实地”(wahrlich); 同时也是文字游戏, 影射“perfid”[不忠实的, 无信义的]一词。([译按] 其实还有一点, 该短语出自上面德尔图良的引文, 即“通过信仰”之意。)

(108) [译注] “罗马反对犹太, 犹太反对罗马”(Rom gegen Judäa, Judäa gegen Rom): 两者都是地名, 罗马不用赘述, 而犹太即Judäa则在古代巴勒斯坦地区南部, 乃是当时犹太人最主要的居住区, 国内也译作“犹地亚地区”、“米迪亚地区”或是“犹大山地”等。

(109) [Pütz版注] “被定罪是由于他们对人类的憎恨”: 参见塔西佗《编年纪事》第十五卷(44)。

(110) [译注] 指的是基督最钟爱的门徒约翰, 他既是《约翰福音》, 也是《启示录》的作者。

(111) [KSA版注] “中国人”: 供初版用的手写付印稿上写作“印度人”。

(112) [Pütz版注] 帐篷制作工保罗(Paulus): 圣保罗([译按] 基督教最重要的领导者, 《新约》中多篇书信的作者)在哥林多地区作拉比学徒时期, 为了谋生, 曾学习帐篷布编织工艺。他在《加拉太书》(第6章第11节)暗示, 自己的手因为这份工作而写起字来很不灵活。

(113) [Pütz版注] 文艺复兴时期(Renaissance): 近代早期的文化史运动, 从14世纪开始, 首先在意大利, 以罗马和佛罗伦萨为中心, 从15世纪末开始在整个欧洲盛行。其名字的意思是古典文化的“再生”, 古典文化被认为是经典的, 也就是说在基督教兴盛的中世纪结束之后, 对于新的世俗化的人类观以及世界观来说具有决定性的意义。

(114) [Pütz版注] 宗教改革(Reformation): 由马丁·路德引发的教会与宗教革新运动, 始于路德在维滕堡公开发表的论纲(1517年), 后来在奥格斯堡神圣罗马帝国会议上, 导致了整个帝国处于宗教与政治上的分裂状态。路德的宗教改革后来也在斯塔德的纳维亚半岛, 或者以其他形式在英国(英国圣公会)和瑞士(加尔文主义)得到了贯彻。

(115) [Pütz版注] 法国大革命: 发生在法国的政治颠覆运动(1789-1799), 封建的—中央集权的统治形式被瓦解, 取而代之的是与贵族和教士阶层相对的市民阶层, 以及他们所主张的民主平等理念。在路易十六国王被处决之后, 它曾转入到罗伯斯庇尔的独裁专制统治(1793-1794)。

(116) [Pütz版注] 拿破仑: 拿破仑·波拿巴(1769-1821)。他凭借着在意大利取得的一系列胜利, 在法国革命军队中青云直上, 1799年他发动政变颠覆了督政府, 结束了法国大革命, 1804年自己加冕为“法兰西皇帝”, 到1812年为止, 发动了多场战争, 占领了除俄国和巴尔干半岛之外的欧洲大陆的绝大部分。在远征俄国失败之后, 同时也在欧洲其他各民族解放战争的影响下, 在1815年的维也纳会议上, 欧洲列强重新建立了均势局面。——在德国知识界, 有一个崇拜拿破仑的传统, 如歌德、黑格尔等人, 尼采也在其列。

(117) [Pütz版注] 非人和超人的综合体: 综合体(Synthesis): “联结、统一”之意; 或者“各种矛盾与对立的和解”之意。——而“超人”则是《扎拉图斯特拉如是说》一书的核心概念(第三卷, “论新目标牌”), 其目标是提升和超越目前为止的人类的可能性, 特别是主张一种存在的总体性, 即将各种矛盾与对立加以包容和忍受。“超人”(Übermensch)一词中的前缀“über”应该从拉丁语的意义上被理解为动态的“超越”(trans), 而不是静态的“超出”(super)。

(118) [译注] “诸好的排名榜单(Gütertafeln): 柏拉图在对话《斐勒波斯》(Philebos)第65和66节中将各种“好”进行了排名, 确立了五个不同等级(第16节中, 尼采比较中国人或德国人与犹太人时说, “谁是第一流的, 谁是第五流的”, 该语应当也源出于此)。

(119) [Pütz版注] 适应能力: 参见前文关于“达尔文”的Pütz版注。

(120) [Pütz版注] 大多数人的福祉和少数人的福祉: 前者乃是英国功利主义的原则, 即人们行动的目标与准则都应该尽最大可能有利于所有人或大多数人, 杰里米·边沁(Jeremias Bentham, 1748-1843)被认为是该原则的创立者。而第二个概念则与尼采的“主人道德”相吻合。

- (5) [Pütz版注] 机体运算是寡头政治的：亚里士多德认为（《政治学》卷三），寡头政治作为一个少数强力者的统治形式，乃是贵族政体的变态：在贵族政体中，少数人的统治旨在照顾所有人的利益，而在寡头政治中，少数人的统治旨在照顾自己的私利。而在尼采看来，对于人的机体运作而言，寡头政治则是合适的统治形式。
- (6) [Pütz版注] 深刻印象：此处影射唯感觉论者的“白板理论”（参见本章此前的脚注*tabula rasa*），按照该理论，人类的印象就如同被一只石笔刻在蜡板上一样。
- (7) [KSA版注] 参见《朝霞》第7、13、16页：有关“习俗的道德性”，参《朝霞》格言9、14、16。
- (8) [Pütz版注] 独立自主的个体……那个超越习俗的自律个体：在康德那里，自律（*Autonomie*）就意味着，个体通过其自身的理性来实现自我立法，从而独立于那些陌生的、经验的、历史沿革的原则（参见《实践理性批判》第一卷第一章§8）。
- (9) [Pütz版注] 良知（*Gewissen*）：在古希腊罗马时期与欧洲中世纪，良知是一个宗教意义上的词汇，通常与恐惧和压抑等情感联系在一起。到了19世纪，人们则将良知看作是一种可以从社会学与心理学角度得到解释的世俗现象（如路德维希·费尔巴哈、查尔斯·达尔文、保罗·雷伊等），而尼采则将良知解释为一种以自身为指向的意志，该解释后来对弗洛伊德的精神分析学阐释产生了一定影响。按照弗洛伊德的观点，良知（即“超我”）是令人既爱又怕的父亲形象内化而成的潜意识权威的审查机制。
- (10) [Pütz版注] 记忆术（*Mnemotechnik*）：关于如何记忆的艺术。其发展历史是与修辞术紧密联系在一起的。
- (11) [Pütz版注] 供奉头生子（*Erstlingsopfer*）：包括将孩童、猎获物、刚出生的动物、果实等作为祭品，以求得神灵的慈悲。
- (12) [Pütz版注] 禁欲苦行：一种修行学说，其要旨是为了达到（道德或宗教上的）全神贯注，而习惯于一种清心寡欲、严格节制的生活。它原本是古希腊大力士为保持竞技状态所采取的一种技术。另参本书第三章“禁欲主义的理想意味着什么？”
- (13) [Pütz版注] “思想家的民族”：J·K.A.穆塞乌斯（*Musäus* [译按] 1735-1787，德国作家）在其编辑的《德国民间童话集》的准备性报告（1782年）中说：“我们是一个出产思想家、诗人、幻想家、先知的狂热民族。”
- (14) [Pütz版注] 满大人（*Mandarin*）：原本是亚洲中南半岛地区对于高官显贵的称呼；后来则成了欧洲人对于中国官员的称呼。
- (15) [Pütz版注] 轮碾之刑（*Rädern*）：目前已经证实，早在基督教之前的古代，人们就已经利用轮子来行刑或者将犯人骨头碾碎；请参考希腊神话中伊克西翁的受刑传说以及被钉在十字架上的耶稣旁边的两个强盗。而历史上第一次提到真正严格意义上的轮碾之刑的则是主教兼历史学者——都尔的圣额我略（*Gregor von Tours*，[译按] 538/539-594，法兰克王国的历史学者，都尔主教（法国境内），用拉丁文著有《法兰克人史》）。在德国中世纪，轮碾之刑乃是最为普遍的死刑判决方式，仅次于斩首与绞刑；而在法国则几乎没有。（参*Rudolf His*的著作《德国中世纪的刑法》（*Das Strafrecht des deutschen Mittelalters*），莱比锡1920年出版，第一卷，第497页；*Hans von Hentig*的著作《刑罚》（*Die Strafe*），第一部，柏林/哥廷根/海德堡1954年出版，第288-293页。）
- (16) [Pütz版注] 剥皮之刑（*Schinden*）：原意指剥兽皮；也泛指对（动物）尸首进行清除和再利用。
- (17) [Pütz版注] “切皮带”（*Riemenschneiden*）：原指制皮工匠的一个工种，后来转义为剥皮之意。
- (18) [Pütz版注] 胸口剖内：参莎士比亚剧作《威尼斯商人》中的相关法律习俗。
- (19) [译注] 以上刑罚请参考*Albert Hermann Post*的著作《建立在比较人种学基础上的一种普通法学纲要》（*Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis*），奥尔登堡，1880年版，第一卷，第191-198页。
- (20) [Pütz版注] 我们的道德谱系学者：指英国学者以及保罗·雷伊等。参本书前言第4节的Pütz版注英国方式。
- (21) [Pütz版注] 拃：长度单位，原指手展开后拇指与小指之间的距离。
- (22) [译注] 预见力（*zweites Gesicht*）：预见未来的能力，是英语“*second sight*”的德语化用法。
- (23) [Pütz版注] “法律主体”：所有根据相关法律条令能够享有权利并且履行义务的个人。尼采之所以在这个词上加引号，可能是要强调，其他他们乃是法律的客体。
- (24) [Pütz版注] 埃及：尼采关于埃及人坟墓中的安宁的暗示指的既是坟墓的神圣性与祭祀死者的花费，也指当时一度由官方组织的盗墓行为。根据古希腊历史学家希罗多德（公元前490-422年）的记载，当时的埃及人（大约公元前2480年前后）可以用自己父亲的木乃伊作抵押来借钱（参见希罗多德《原史》第二卷136页）。
- (25) [译注] 参*J·Kohler*所著的《作为文化现象的法律，比较法学导论》（*Das Recht als Kulturerscheinung, Einleitung in die Vergleichende Rechtswissenschaft*）维尔茨堡1885年出版，第18-19页。
- (26) [译注] 参*Albert Hermann Post*的著作《建立在比较人种学基础上的一种普通法学纲要》，前掲，第一卷，第334-336页。
- (27) [Pütz版注] 十二铜表法：这是公元前450年，罗马元老院在民众的支持下所颁布的法令。这些法令代替了罗马人传统习惯法，被镌刻在12个青铜板上，竖立在集市广场之上。期间虽经多次扩展与重新阐释，其基本内容却一直保留到罗马帝国结束。
- (28) [Pütz版注] “*si plus minusve securerunt, se fraude esto*”（[译按] 后一句KSA版上原写作*ne fraude esto*，现根据Pütz版改正）：“无论他们割多还是割少，都不应该算是违法行为”（*se sine*：没有，不是之意）。该条款出自十二铜表法中的第三块铜板上的第六节。
- (29) [KSA版注] “*de faire le mal pour le plaisir de le faire*”：法文，意为“为了作恶的快乐而作恶”。参见普罗佩里·梅里美（[译按] *Prosper Mérimée*，1803-1870，法国作家）的通信集《给一个陌生女人的信》（[译按] *Lettres à une inconnue*，乃是梅里美写给珍妮·达坎（*Jenny Dacquain*，1811-1895）长达近四十年的通信集，由后者在梅里美死后结集出版），巴黎1874年出版，I，8；尼采曾在《人性的，太人性的》一书中将格言50同样引用过这句话。
- (30) [译注] 在上有权柄者：出自《新约·罗马书》，参见本书第一章第14节相关注释。
- (31) [Pütz版注] “义务的神圣性”（*Heiligkeit der Pflicht*）：语出康德《实践理性批判》，1788年第1版，第283页。在尼采看来，这个概念显示出康德伦理学的禁欲主义色彩。
- (32) [Pütz版注] 范畴律令：参见本书前言第3节相关注释。
- (33) [译注] 观念网络：参见本书第一章第1节相关脚注。
- (34) [Pütz版注] 制造痛苦，——就是一场真正的节日庆典：约翰·赫伊津哈（*Johan Huizinga*，[译按] 1872-1945，荷兰历史学家）在评论欧洲中世纪晚期曾说：“在司法的残酷性方面（……）引起我们注意的是（……）是那种禽兽一般的、麻木不仁的快乐，那种民众积极参与的游园会般的愉悦。有一次，蒙斯（[译按] *Mons*，比利时西南部的一座古城）的市民以极高的价格买下一个匪徒首领，就为了享受将他五马分尸的快乐（……）而1480年在布鲁日（[译按] *Brügge*，比利时西北部的一座古城），被俘的马克西米利安一世（[译按] *Maximilian I.*，神圣罗马帝国皇帝）亲眼目睹了集市一处高台上的行刑过程，周围的民众在观看一些有通敌嫌疑的政府官员受刑时很不过瘾，拒绝了受刑者要求速死的恳求，就为了一再地尽情享受对犯人的新一轮折磨。”而在英国和法国，人们甚至拒绝为死刑犯举行临终忏悔仪式——就为了确保他们在地狱中继续接受惩罚。（《中世纪的衰落》，慕尼黑，1928年版，第26页）
- (35) [KSA版注] 本身其实也（……）并且产生满足感呢？：此处最初的版本是：“复仇在这个问题上只是一个调味品、一种配料，它并非那种满足感最本质的东西”，后被改为现在的句子。
- (36) [Pütz版注] 伪善：参见本书前言第6节相关脚注。
- (37) [Pütz版注] 斯宾诺莎：参见本书第一章第5节相关脚注。
- (38) [Pütz版注] *sympathia malevolens*：拉丁文，恶意的同情。[译按] 参丹麦学者*Harald Höffding*所著的《以经验为基础的心理学概要》（*Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung*），由*F.Bendixen*译成德语，1887年出版于莱比锡，第319页。
- (39) [KSA版注] 《善恶的彼岸》：参见格言197及以下数页（而Pütz版注则是“格言193及以下数页”）。
- (40) [Pütz版注] 《朝霞》：参见格言18、77、113。
- (41) [Pütz版注] 公爵夫人城堡中的堂吉诃德：参见塞万提斯（1547-1616）小说《堂吉诃德》，下卷，第31-57章。这部小说讽刺了当时流行的骑士小说，出版于1605/15年。
- (42) [KSA版注] 让我们回想一下（……）笑得要死：《人性的，太人性的》一书供春清的草稿上有一段话可供参考：“当他讲述，人们是如何在公爵夫人的城堡中拿堂吉诃德取乐时，他自己不也正是跟着一起以此为乐吗？”
- (43) [Pütz版注] 教皇英诺森三世：1198-1216年在位，将中世纪教皇的政治权力带到了顶峰（所引文字出处不明）。
- (44) [译注] 上流社会或者中流社会：原文为“*die oberen Zehn-Tausend oder Zehn-Millionen*”。其中“*die oberen Zehn-Tausend*”来源于英语中的用法“*the upper ten thousand*”，该短语本是美国记者纳撒尼尔·帕克·威利斯（*Nathaniel Parker Willis*，1806-1867）于1844年11月11日在纽约的《晚间镜报》（*the Evening Mirror*）上发表的一篇文章中所使用的，指的是纽约的富裕阶层，后来泛指上流社会。而尼采在这个词后面又增加了一个“*Zehn-Millionen*”（“千万”之意），扩大了相关的范围，故将其译为“中流社会”。
- (45) [Pütz版注] 崇高化与细腻化（*Sublimierung und Subtilisierung*）：即将本能冲动转化为文化功绩；高美化，细致化。
- (46) [Pütz版注] 悲剧式的同情：参见本书前言第5节的Pütz版注“无私”的价值。
- (47) [Pütz版注] *les nostalgies de la croix*：法文，“对十字架的渴慕”之意。
- (48) [Pütz版注] 为它的“恶”正名：关于莱布尼茨的“神义论”问题参Pütz版编者说明中的附注。
- (49) [Pütz版注] 加尔文：约翰·加尔文（*Johann Calvin*，1509-1564）基督教宗教改革运动中加尔文教派的创始人，主张人类命运由上帝安排的教义预定论。他本人一开始虽然在日内瓦遭到迫害与驱逐，但后来他也利用强硬手段（例如频繁地使用死刑）在日内瓦推行他的教会法令。
- (50) [Pütz版注] 路德：马丁·路德本人也赞成使用严酷的惩罚，尤其是针对德国农民战争（[译按] 1524-1525年在德国中部和南部爆发的农民及部分市民的起义）中的起义者。

(51) [KSA版注] 荷马：参见《人性的，太人性的》（下卷）第一篇“杂乱无章的观点和格言”中的格言189。

(52) [Pütz版注] 为诸神准备的节日戏剧（Festspiele für die Götter）：影射自1876年开始举行的瓦格纳音乐节（Richard-Wagner-Festspiele），这里尼采又故意使用了他惯用的翻转处理，因为在瓦格纳音乐节上，是诸神为人类准备了节日戏剧。

(53) [Pütz版注] 赫拉克勒斯（Herakles）：希腊神话中的英雄，主神宙斯与阿尔克墨涅之子，曾经完成了国王交给他的十二项艰难的、几乎不可能完成的任务。

(54) [Pütz版注] 绝对自发性（absolute Spontaneität）：康德《实践理性批判》中的用语，1788年第一版，第84页；指的是因原始（自发）理性而可能引发的自由。

(55) [Pütz版注] 决定论的世界：即一个严格按照因果律运转的世界。在这里，尼采故意对康德所探讨的自由问题进行讽刺性戏仿与探讨。

(56) [Pütz版注] manas：梵文，“意识”之意，出自印度教经典《吠陀》。（[译按]正文中的括号系尼采本人所加，他先使用了德文的Mensch〔人〕一词，然后在后面的括号中加入梵文manas，应该是要表现出两者语源学上的联系。）

(57) [Pütz版注] 个人法权最原始的形式：契约法权（许诺法权）与物品法权（收益法权及财产法权）共同构成了个人的私法权，与之相对的则是公法权，刑罚法权乃是公法权的一种重要组成部分。而尼采则在《道德的谱系》中从个人法权中推导出了刑罚法权，并且也将其归入个人法权。

(58) [Pütz版注] 公平（Billigkeit）：与那种严格意义上可起诉的正义诉求不同，“公平”所涉及的乃是针对某些未在契约中规定的单方面额外工作，所给出的让步性补偿（参见康德《道德形而上学》，1797年第一版，38及以下数页）。

(59) [Pütz版注] elend：中古高地德语（[译按]大约11世纪中叶至14世纪中叶）：“外国”、“异城”、“放逐”之意。后来由此引申出对于上述情况的主观性判断：“折磨”、“不幸”、“困苦”（Elend [译按]这是现代德语）。

(60) [译注]：此处尼采使用的几个名词都是同源词，来自于德文动词brechen〔破坏，违犯〕，所以在翻译的时候都采用了同一个“犯”字，以保持形似。

(61) [Pütz版注] vae victis：拉丁文：“被征服者都是该死的”。古罗马历史学家李维（Livius，公元前59-公元17年）在其著作《罗马建城以来的历史》（简称《罗马史》，Ab urbe condita）第5卷第48章第9节提到，高卢人国王布伦努斯（Brennus）在阿里亚河战役（Allia [译按]罗马城附近的台伯河支流），约公元前387年）后，要求战败的罗马人缴纳1000磅黄金作为军费，但高卢人故意使用不公平的秤称，在罗马人表示拒绝之后，布伦努斯故意将他的宝剑扔进了秤盘，然后嘲笑说：“被征服者都是该死的！”这一用语以及与之相关的另一个习语“把宝剑扔进秤盘”（sein Schwert in die Waagschale werfen，即“用武力或施加影响来决定某事”之意）都表达出权力与反度之间不平衡的关系。

(62) [Pütz版注] compositio：古罗马法律术语：调解，和解，也写作compositio criminis，即针对违反刑法的犯罪行为达成友好和解（或庭外和解）。（[译按]参Albert Hermann Post所著《建立在比较人种学基础上的一种普遍法学纲要》，前掲，第一卷，第17页，以及第181-183页。）

(63) [KSA版注] 也就是说（……）分离开来：供初版用的手写信印稿上此处原写作：“并且尽可能多地应用在直接损失这一方面上。”

(64) [Pütz版注] 无政府主义者和反犹太主义者：欧根·杜林（参随后的脚注）曾经称自己为反犹太主义的真正创始人。

(65) [译注]原文如此，而根据Pütz版给出的页码，应该指的是本书第一章第14节的后半部分。

(66) [Pütz版注] 杜林：欧根·杜林（Eugen Karl Dühring，1833-1921），德国哲学家和国民经济学家。受孔德〔A.Comte [译按]1798-1857，法国哲学家〕的影响，主张一种具有机械主义基本特征的乐观主义哲学，并且从目的论角度，即从假定的目的出发对生物体的所有现象进行解释，甚至包括道德和精神。他的主要著作除了尼采这里提到的《生命的价值》（Werth des Lebens，1867年）和《哲学教程》（Cursus der Philosophie，1875年）之外，还有《自然辩证法》（Natürliche Dialektik，1865年），《国民经济学与社会主义批判史》（Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus，1871年），《现实哲学》（Wirklichkeitsphilosophie，1878年），《通过完满替代宗教与通过现代各民族精神排除一切犹太教因素》（Ersatz der Religion durch Vollkommenes und die Ausscheidung allen Judentums durch den modernen Völkergeist，1883年）。在他的自传中（1882年），他公开宣称自己是反犹太主义的创始人。杜林最著名的对手就是恩格斯及其撰写的《反杜林论》（Anti-Dühring，1878年）。（[译按]本节开头所讲的，从怨恨基础上解释正义起源的尝试，指的就是杜林。）

(67) [KSA版注] 所谓的鼓吹者：指杜林。后面的引文出自他的自传《事情、生活与仇敌》（Sache, Leben und Feinde），卡尔斯鲁厄与莱比锡1882年出版，第283页（[译按]Pütz版则认为这是293页）。（该书系尼采生前藏书）

(68) [KSA版注] 是人类变得疲惫（……）隐秘路径：供初版用的手写信印稿上此处写作：是一条通向虚无主义的隐秘路径。

(69) [Pütz版注] causa fiendi：拉丁文，“生成因，起因”之意；是与目的因（causa finalis）视角相对的谱系学视角。

(70) [KSA版注] 在这里，我还要对刑法的起源与目的（……）努力获得的定律：供初版用的手写信印稿第一稿：“在每一种类型的历史学中都会逐渐形成一种观点，该观点就其自身而言与那种理智的正义极端背道而驰：——这也许是我们面对人类理智的惯性所取得的最重大胜利。”

(71) [Pütz版注] 权力意志：参见Pütz版编者说明第3部分“源自本能压抑的罪疚意识”。

(72) [KSA版注] 反出行动的结果：其后被删去一段文字：“从事物的角度来看，事物是从其自发的进攻、侵犯与努力行为发展而来的。作为一定程度的有组织的力量，从其自身来看，不管事物多么弱小，它都必须由内向外运动，以便能够在‘外部’证明自己和丰富自己，以便能够将外部融入其自身，并且在外部路上它的法则、它的意义、自我——”（供初版用的手写信印稿。）

(73) [Pütz版注] 权力否定主义（Misarchismus）：尼采创造的新词：对于权力的厌恶，对于统治的仇恨。

(74) [Pütz版注] 赫伯特·斯宾塞：参见本书第一章第3节相关脚注。

(75) [Pütz版注] 赫胥黎（Thomas Henry Huxley）：1825-1895，英国生物学家，达尔文主义的拥护者与传播者。

[KSA版注] 赫胥黎：所言出处不明。（[译按]参Huxley：“Administrative Nihilism”，发表于1871年11月1日的《双周论坛》（Fort nightly Review），第16期，第525-543页。）

(76) [Pütz版注] 中国法律：参J. Kohler的著作《中国刑法——为建立全球刑法通史而作》（Das chinesische Strafrecht. Ein Beitrag zur Universalgeschichte des Strafrechts），1886年出版于维尔茨堡。（尼采生前藏书。）

(77) [Pütz版注] 自然状态：这是近代国家理论使用的概念，用来描述个人在国家成立之前所处的法律上的不稳定状态。尼采在这里将尚未受到国家中央权力约束的强者的斗争理解为积极主动的复仇，以区别于怨恨群体的纯粹被动反应式的复仇。

(78) [Pütz版注] 异化：这里指的并不是马克思主义意义上的异化，而是一种心理学上的判定。

(79) [Pütz版注] morsus conscientiae：拉丁文，“内疚”。参见斯宾诺莎《伦理学》第三部分中的“情绪的界说”的第16、17与27条。（[译按]原文本写作“conscientiae morsus”，贺麟先生译本译作“惋惜”。）

(80) [KSA版注] 库诺·菲舍尔（Kuno Fischer [译按]1824-1907，德国哲学家兼哲学史专家，其关于康德的专著为新康德主义奠定了基础）：尼采关于斯宾诺莎的介绍即出自菲舍尔的著作，参Kuno Fischer，《近代哲学史》第一卷第二章“笛卡尔学派，古林克斯，马勒贝朗士，斯宾诺莎”（Geschichte der neuern Philosophie I, 2 ‘Descartes’ Schule. Geulincx. Malebranche. Baruch Spinoza），第二版完全修订版，1865年海德堡出版。1881年7月，尼采让欧维贝格将此书寄到了希尔斯—马里亚村（信中简称该书为“菲舍尔”）。

(81) [Pütz版注] sub ratione boni：拉丁文，“志在为善”；请对比斯宾诺莎的另一句子sub specie aeternitatis（“志在永恒”，参见《伦理学》第五部分，命题三十六）。（[译按]此处“志在为善”的文字其实也来自斯宾诺莎的《伦理学》第一部分，命题三十三，附释二。）

(82) [Pütz版注] “这就意味着……更不通的了”：斯宾诺莎的《伦理学》第一部分，命题三十三，附释二。

(83) [Pütz版注] gaudium的反面：gaudium，拉丁文，“欣慰、快乐”。——尼采在这里给出的章节与翻译并不相符，他实际上是把《伦理学》第三部分命题十八的附释二的最后一句话与关于morsus conscientiae的“情绪界说”第17释合在了一起。

(84) [Pütz版注] 赫拉克利特的“大孩子”：赫拉克利特（Heraklit，约公元前544-483），前苏格拉底时代的古希腊哲人。——尼采此处引用的是赫拉克利特的第52个断片（出自Hermann Diels与Walter Kranz编辑的《前苏格拉底哲人辑佚》）：“人的时运乃是一个玩耍的孩子，他随意放置西洋棋子：孩子统治一切！”（[译按]此断片的德文翻译为“die Lebenszeit ist ein Knabe, der spielt, hin und her die Brettsteine setzt: Knabenregiment!”而英文的相关翻译则是“Eternity is a child playing draughts, the kingly power is a child's”，即“永恒乃是一个玩骰棋的孩子；孩子掌握着王权”。两个翻译对应的都是希腊文中的“Aion”概念，即时间、永恒或是神性的拟人化。）

(85) [Pütz版注] 人不是目的：参见尼采《扎拉图斯特拉如是说》第三卷中“论新旧招牌”的第3节。

(86) [译注] 金发野兽：参见本书第一章的第11节。

(87) [Pütz版注] 国家开始于“契约”的狂热幻想：暗指霍布斯、洛克（[译按]John Locke，1632-1704，英国哲学家）、普芬道夫（[译按]Samuel Freiherr von Pufendorf，1632-1694，德国法学家及历史学家）、康德，尤其是卢梭（《社会契约论》，1762年）为代表的近代国家理论。

(88) [KSA版注] 并且建立了国家：供初版用的手写信印稿上此处原写作：“但是被转向了外部”。

(89) [KSA版注] “在胸中的迷宫里”：参见歌德的诗歌《对月》（An den Mond）。

(90) [译注] 更伟大、更引人瞩目的现象：当是指前一节所谈到的“国家”。

(91) [译注] 供奉生子：参本章第3节。

(92) [Pütz版注] 生物拟态（mimicry）：指弱小动物在颜色和形体上模仿较强大的或通过其他方式得到保护的动物，或者与其环境保持一致。

(93) [KSA版注] 以及在每一次大的种族融合中（……）所发生的一切事情：供初版用的手写信印稿上此处写作：以及在每一次大的民族融合中各个民族元素最终确定等级秩序的全部事实。

(94) [Pütz版注] 一神教：指只有唯一一个神灵的宗教观（例如犹太教、基督教、伊斯兰教），它与以国家为特征的高等文明发展阶段有着密切关联；一神教造成了部落和早期高等文明的多神教宗教

观的解体。

(95) [Pütz版注] *causa prima*: 拉丁文, 即第一原因。在托马斯·阿奎那的哲学观念中, 上帝作为创世者乃是第一原因, 同时也是他自己的第一原因 (即 *causa sui*, 自因)。

(96) [译注] 固定观念: 参见本书第一章第2节和第6节。

(97) [Pütz版注] 埃癸斯托斯 (Ægísthos): 古希腊神话中堤厄斯忒斯 (Thyestes) 与其女菲洛庇娅 (Pelopeia) 所生的儿子, 杀死了自己的养父阿特柔斯 (Atreus), 夺取了迈锡尼 (Mykene) 的王位。后被阿伽门农驱逐, 他又勾引了阿伽门农的妻子克吕泰涅斯特拉 (Klytämnestra), 谋杀了阿伽门农, 后被阿伽门农的儿子俄瑞斯忒斯 (Orest) 杀死。下面的引文出自荷马史诗《奥德赛》(卷一, 行32-34)。

(98) [Pütz版注] 良知解剖和自我虐待 (Gewissens-Vivisektion und Selbst-Thierquälerei): 此处解剖指的是在动物身上进行的活体解剖。活着的人通过基督教的奴隶道德将其自然形成的良知、他的动物性和他的本能欲求像“做手术一样”摘除了, 并且以此折磨着人类高贵的、野兽般的天性。

(99) [Pütz版注] 正午的钟声: 参本书前言的第1节。

(100) [Pütz版注] 反基督主义者和反虚无主义者: 在这里, 尼采再次用简练的文笔清晰地表达出自己的观点, 那就是这个备受期待的新人类不仅要克服基督教及其道德, 同时也要克服悲观主义的与虚无主义的现代性。

(101) [KSA版注] 带回家 (.....) 他总有一天会来到: 供初版用的手写付印稿上写作: “他将成为拯救现实的方法 (.....) 这个未来的人, 他将把我们从前人的理想中拯救出来, 击败上帝的胜利者总有一天会来到。”后来又增加了第25节。

——够了！够了！让我们放弃最现代精神的这些稀奇古怪和错综复杂吧，它们既令人发笑，又使人恼火；而我们的问题，关于禁欲主义理想的意义问题恰好用不着它们，——这问题同昨天和今天有什么相干！我应当从另一种关联的角度对那些东西做更彻底、更严厉的处理（相关的题目就叫“论欧洲虚无主义的历史”；我想在这里提请大家注意〔409〕我正在准备的一部著作^{〔216〕}：《权力意志（**Der Wille zur Macht**）^{〔217〕}；重估一切价值的一种尝试》）。我必须在这里要指出的唯一的问题是：即使在最高的精神领域里，禁欲主义理想也暂时总是只有一种真正的敌人和损害者：这就是表演这种理想的戏子们——因为他们唤起了人们的怀疑。而除此之外，如今在精神进行着谨慎的、有力的、不再虚作假的工作的地方都完全摒弃了理想主义——这种节制行为的通俗名称就是“无神论”——这里不包括它的求真意志（**abgerechnet seines Willens zur Wahrheit**）。但是，这种求真意志，这种理想的残余，如果大家愿意相信我的话，它正是那禁欲主义理想本身最严厉、最精神化的表达形式，是非常深邃，乃是该理想排除了这一切外因工事之后的表现，因此它不是那理想的残余，而且还是那理想的核心，而且还是那理想的核心，与之相应，那种绝对的、正派的无神论（——而我们，即这个时代较为精神化的人们，也只呼吸它的空气！），也并不像表面上那样与禁欲主义理想相对立；恰恰相反，无神论只是那种理想的最后一个发展阶段，是其最终的一种形式和内在逻辑的一种发展——它是两千年真理培育造成的灾难，它亟需得到敬畏，而其结局就是禁止上帝信仰中的谎言。（在印度也出现了同样的发展进程，该进程完全独立于我们的发展之外，因此具有某种实证价值；在印度，同样的理想也导致了什么样的结局；其关键性的时刻发生在公元前五世纪，以佛陀，更准确地说是：以印度教哲学^{〔218〕}为开端，后来佛陀使这种哲学普及化并把它变成了宗教。）让我们提一个非常严重的问题，到底是怎么战胜了基督教的上帝呢？答案就在我的《快乐的科学》的第290页^{〔219〕}：“是基督教的道德观本身，是愈益受到严肃对待的求真理念，是基督教良知所具有的告解神父般的细腻，这些被不惜一切代价地翻译成并升华为科学的良知和理智的纯洁。〔410〕把大自然视为上帝善意与呵护的明证；诠释历史的目的是为了向某种上帝的理性表达敬意，将其作为一种道德化的世界秩序和道德化的终极目的的永恒见证；在解释个人的经历时，就像虔诚之人长期坚持解释的那样，似乎所有命运、所有暗示，即所有一切都是为了灵魂的拯救而特意设想和安排的；所有这一切都已成为过去，因为这一切无不违背良知，对于所有具有更为高尚良知的人来说，这些都是不正直的、不诚实的、都是谎言、都是女性化的、都是软弱、怯懦——正是凭借着这种严格的精神，我们才成为优秀的欧洲人，以及欧洲最悠久与最勇敢的遗产的继承者，这遗产就是自我超越的精神（**Selbstüberwindung**）”……所有伟大事物都是因其自身，因为一种自我抛弃的行为而走向毁灭的；这就是生命的法则，生命的本质中那必不可少”的“自我超越”的法则所追求的东西——而最终，法则的制订者本人也不得不面对这样一种呼喊：**patere legem, quam ipse tulisti**^{〔220〕}。就这样，基督教作为教条，因其自己的道德而走向毁灭；出于同样的原因，基督教作为道德也必然会衰亡——我们正站在这一事件的门坎上。基督教的求真性（**Wahrhaftigkeit**）在得出了一个又一个结论之后，最终会得出一个最强的有力的结论，那是反对它自己的结论；不过，只是当基督教提出疑问，即“所有求真意志究竟意味着什么”时，上述情况才会发生……我的未曾相识的朋友们（——因为我还不知道我是否有朋友），我在这里再次触及我的难题，我们的难题：如果我们内心的那种求真意志本身已经成了进入我们意识领域的问题，那么如果这并不就是我们整个存在的意义，那么该意义将会是什么？……毫无疑问，在这求真意志意识到自己的存在之际，道德开始走向毁灭；对于欧洲而言，在接下来的两个世纪里，那出伟大的百幕戏剧将会〔411〕得以保留，那将是所有戏剧中最恐怖、最可疑、或许也最富有希望的戏剧……

28

如果除去禁欲主义理想，那么人，人这种动物，迄今为止尚未拥有任何意义。他的尘世存在不包含任何目标；“人生何为？”——这是一个没有答案的问题；人和地球均缺乏意志；在每一个伟大人物的命运背后都重复影响着那个更为伟大的声音：“徒劳无功！”这恰恰正是禁欲主义理想所意味的东西：即缺少一些东西，意味着有一片巨大的空白环绕着人；——他不知道该如何为自己正名，不知道该如何解释自己、肯定自己，他因为自己的存在意义问题而痛苦。他也因为其他问题而痛苦，他基本上是一个患病的动物；然而他的问题并不在于痛苦本身，而在于对“为何痛苦？”这类呼喊无从对答。人，这个最勇敢、最惯于忍受痛苦的动物，他从根本上并不否定痛苦；他希求痛苦，他找寻痛苦，前提是必须有人给他指明一种生存的意义，一种痛苦的目的。是痛苦的无目的性，而非痛苦本身构成了长期压抑人的不幸与灾难——而禁欲主义理想恰恰为其提供了一种意义！直到目前，这还是人类唯一的意义；任何一种意义总要比没有意义好；无论从什么角度看，禁欲主义理想都是有史以来最好的**faute de mieux**^{〔221〕}。痛苦在其中得到了解释；那个巨大的空白似乎也得到了填补；面对所有自杀性的虚无主义，大门紧闭关闭。毋庸置议，解释也带来了新的痛苦，更加深刻、更加内向、毒素更多、更折磨生命的痛苦；它对所有痛苦都从罪人的视角加以审视……可是，尽管如此——人还是因此得救了，他拥有了一个意义，从此他不再是风中飘零的一片叶子，不再是〔412〕任由荒诞与“无意义”摆布的玩偶，他从此以后也可以有所理解了——不管他愿意何处、愿望何许、愿望何许；重点是意志本身得救了。我们不能再缄口不谈那整体的愿望所要真正表达的东西，因为我们的愿望从禁欲主义理想那里获得了它的方向；那就是去仇恨人、进而仇恨动物性，甚而仇恨物质性，还有就是厌恶感官、厌恶理性本身，畏惧幸福和美丽，要求超越一切幻觉、变化、成长、死亡、希望、甚至于超越要求本身——让我们鼓起勇气直面现实：所有这一切都意味着一种虚无意志，一种反生命的意志，意味着拒绝生命最必要的前提条件，但它的确是，而且还将一直是一种意志……最后还是让我用本章开头的话来结尾：人宁愿愿虚无也，也不愿空无愿望^{〔222〕}……

瓦格纳和理查德施特劳斯在柏林，1897年

- 〔1〕〔Pütz版注〕无忧、嘲讽（……）：参见尼采《扎拉图斯特拉如是说》第一卷，“论阅读和写作”。
- 〔2〕〔KSA版注〕本节是后来加进去的，在供初版用的手写作印稿上，第2节原本是第三章的开始。
- 〔3〕〔Pütz版注〕morbidazza：意大利语，柔弱，虚弱。（〔译按〕此处解释似乎有误，该词原是绘画术语，当是“柔美、细腻”之意。）
- 〔4〕〔译注〕在祭司们看来：参本书第一章第6节。
- 〔5〕〔Pütz版注〕novissima gloriae cupido：拉丁文，对于荣耀的最后渴求。
- 〔6〕〔Pütz版注〕horror vacui：拉丁文，对于空虚的恐惧；在亚里士多德的术语中，该词表示的乃是人类天性中对于空旷空间的反感。
- 〔7〕〔Pütz版注〕理查德·瓦格纳（Richard Wagner）：1813-1883，德国乐队指挥、作曲家及文学家；从《漂泊的荷兰人》开始，他致力于创作具有德国特色的“乐剧”（Musikdrama），此前的意大利与法国式的歌剧形式会对咏叹调和宣叙调进行严格区分，而瓦格纳则让台词以吟诵的方式表现出来，并且与以主导动机为通谱形式的音乐共同形成一个“乐剧”的整体，从而瓦解了传统的歌剧形式。

尼采与瓦格纳订交于1868年。在他的《肃剧诞生于音乐精神》中，尼采认为古希腊的悲剧是由崇拜酒神狄俄尼索斯而进行的狄俄尼索斯式的合唱歌舞发展而来。而自从苏格拉底开启了启蒙进程之后，尼采认为艺术一直在衰落，他相信，他在瓦格纳的作品中找到了一种从音乐精神中诞生的肃剧的革新。

瓦格纳和理查德施特劳斯在柏林，1897年

而在《不合时宜的沉思》的第四篇（1875/76）中，尽管尼采依然对瓦格纳的音乐给出了极高的评价，但他还是批评了瓦格纳的创作能力以及瓦格纳试图成为未来文化先驱的诉求。两人的友谊终结于1876年，就在瓦格纳在拜罗伊特实现了他的音乐节计划之后。在尼采后期的作品里，他将瓦格纳的作品分析与批判到文化颓废的表现。在《瓦格纳事件》与《尼采反瓦格纳》（均发表于1888年）中，尼采继续对他在《道德的谱系》中所发表过的针对瓦格纳的论断进行论证，例如瓦格纳在歌剧《帕西法尔》中很明显在向基督教靠拢（参见本章第3节）。

- 〔8〕〔Pütz版注〕《路德的婚礼》（……）《工匠歌》：瓦格纳的歌剧《纽伦堡的工匠歌手》。（〔译按〕*Meistersinger von Nürnberg*，简称“工匠歌手”，国内也常译为《名歌手》。工匠歌曲或工匠诗歌乃是14-16世纪流行于德国的市民歌曲，歌手都是手工业工人，有专门的工匠歌曲学校和比赛。既能创作诗歌又在比赛中获得优胜者，被冠以“工匠歌手”的殊荣。）于1868年6月21日在汉斯·冯·彪罗（〔译按〕Hans von Bülow，1830-1894，德国钢琴家和指挥家）的领导下于慕尼黑首次公演。在此之后，准确地说是当在当年的8月19日和22日，瓦格纳记录下了他要创作一部名为《路德的婚礼》（*Luthers Hochzeit*）的话剧的一些想法。创作取材于当年的奥斯坦会修士（Augustinermönch）及宗教改革者马丁·路德（1483-1546）与熙露会修女（Zisterziensernonne）卡塔琳娜·冯·博拉（〔译按〕Katharina von Bora，1499-1552，路德的妻子，原为修女，后还俗。）于1525年缔结的婚姻。在他的宣传小册子《论婚姻生活》（1522，*Vom ehlichen Leben*）中，马丁·路德提出，对于教士、修士与修女而言，只要他们那自然的、由上帝赐予的性能力没有因为自然的限制或人为的影响而受到损害的话，那么他们所立下的关于保持贞洁和永不结婚的誓言是应当受到指责的。《路德的婚礼》的主题与构思与《工匠歌手》之间颇有一些相似之处，尤其是体现在后者的第三幕中，即由民众表演的类似于合唱赞美诗的歌曲《醒来吧，天快亮了》（*Wach auf, es nahet gen den Tag*），该歌曲是为了向汉斯·萨克斯致敬。（〔译按〕Hans Sachs，1494-1576，德国诗人，工匠诗歌的杰出代表，宗教改革的支持者）。在乐剧《工匠歌手》中，汉斯·萨克斯成为了保守反动的工匠歌手与以年轻的法兰克福士瓦尔特·冯·施托尔青格（Walther von Stolzing）为代表的进步艺术之间的调解人。

- 〔9〕〔Pütz版注〕哈菲兹（Hafis）：即沙姆斯·奥丁·穆罕默德（Schams od-Din Mohammed），1330-1389（〔译按〕有辞书认为是1325-1390，也有认为是1320-1388），波斯抒情诗人。
- 〔10〕〔Pütz版注〕帕西法尔（Parsifal）：系理查德·瓦格纳同名的晚年作品中的主人公。该剧最早创作于1857年，但直到1882年才完成，是瓦格纳根据沃尔夫拉姆·冯·埃申巴赫（*Wolfram von Eschenbach*，约1170-1220，德国中世纪宫廷史诗的最重要代表）的骑士教育小说《帕齐法尔》（〔译按〕*Parzival*，约1210年，是德国文学史上第一部成长教育小说）改编而成的“舞台祭典型音乐节剧”（*Bühnenweihfestspiel*）。帕西法尔，是一个无知的傻瓜，他通过爱的同情力量拯救了之前因受到孔德丽（Kundry）诱惑而受伤的禁欲的和基督教的圣杯骑士之王安福塔斯（*Amfortas*），而背后指使孔德丽的人则是邪恶的魔法师克林索尔（*Klingsor*）。在这里，瓦格纳将叔本华的同情学说与基督教的爱之教义融合在一起。如果说叔本华关于抑个人发展的观点早已为瓦格纳的歌剧“指环四曲”中的《诸神的黄昏》（*Götterdämmerung*，1869-74）以及《特里斯坦与伊索尔德》（*Tristan und Isolde*，1859）中的情死（*Liebestod*）提供了思想基础的的话，那么基督教的圣杯和拯救歌中可以追溯到《罗恩格林》（*Lohengrin*，1848）与《唐豪森》（*Tannhäuser*，1845）时期——但是与尼采的观点相反的是，有人认，为《帕西法尔》这部瓦格纳最后的作品实际上是在与其之前的作品决裂。
- 〔11〕〔Pütz版注〕羊人剧（Satyrdrama）：在古希腊狄俄尼索斯崇拜祭典中，在酒神颂歌（*Dithyramben*）与场景式的神秘宗教仪式（悲剧）之后，会有一个羊人剧（〔译按〕国内又译为萨堤人剧，即酒神的跟班萨提尔，是半人半羊的淫荡小神），喜剧就是由此发展而来。
- 〔12〕〔Pütz版注〕费尔巴哈：路德维希·费尔巴哈（*Ludwig Feuerbach*，1804-1872），德国哲学家，具有唯物主义与无神论基本思想的所谓的黑格尔左派。瓦格纳从1849年开始接触费尔巴哈的著作，他在自传中提到了费尔巴哈的《论死与不朽》（*Tod und Unsterblichkeit*，1830）和《基督教的本质》（*Das Wesen des Christentums*，1841）；而在《基督教的本质》一书中，费尔巴哈将对上帝的信仰解释为人类自我意识的超验投射。
- 〔13〕〔译注〕“健康的性欲”：参费尔巴哈，《未来哲学原理》（*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*），苏黎世，1843年出版，§31f。
- 〔14〕〔Pütz版注〕“青年德意志人”（die “jungen Deutschen”）：在法国1830年七月革命之后，“青年德意志”（*junges Deutschland*）一词主要用于称呼以海涅、伯尔纳（〔译按〕Ludwig Börne，1786-1837，德国政论家与文学评论家，青年德意志派的主要人物）为中心的自由革命派作家，尤其是跟踪迫害这些作家的德国国家机构经常使用该词。
- 〔15〕〔Pütz版注〕帕西法尔的长号：在瓦格纳《帕西法尔》的前奏曲中，长号负责传达“信仰的母题”。
- 〔16〕〔Pütz版注〕重复写作：例如在瓦格纳的论著《英雄气概与基督教》（*Heldentum und Christentum*，1881）中对他的另一本论著《宗教与艺术》（〔译按〕*Religion und Kunst*，1880，在瓦格纳创作《帕西法尔》期间写成）进行解释与阐发，特别是阐发章节的第二部分。
- 〔17〕〔Pütz版注〕“救世主的血”：瓦格纳在《英雄气概与基督教》中提到了这个词（参见瓦格纳，《论著与创作全集》〔*Gesammelte Schriften und Dichtungen*〕，第10卷，莱比锡，1907年第4版，第280-285页）。
- 〔18〕〔KSA版注〕一种恶意地（……）规范：供初版用的手写作印稿上写作：“毫无顾忌地远离精神的一切光亮和美妙”。
- 〔19〕〔Pütz版注〕contiguity：英语，“相邻联想”，即想象或概念之间在空间或时间上的接触、接近；这是英国经验主义联想主义心理学的一大联结原则。参本书第一章第1节的脚注“一种盲目和偶然的观念网络和观念机制”。
- 〔20〕〔KSA版注〕假如荷马就是（……）不会去塑造阿喀琉斯和浮士德了：参《人性的、太人性的》（上卷）的格言211“阿喀琉斯与荷马”。
- 〔21〕〔KSA版注〕那我们就先（……）这些艺术家：尼采私人自用本（*He*）上写作：“最后，由此又能产生什么呢！——这些艺术家先生们。”
- 〔22〕〔Pütz版注〕虔诚的思想的乳汁，忠于帝国的思想的乳汁：此处借用的乃是席勒的诗剧《威廉·退尔》的用语（第四幕，第三场，行2574：“虔诚的思想的乳汁”，同时影射1871年德意志第二帝国成立之后德国经济繁荣时期（*Gründerjahre*）的爱国主义思想。

- (23) [KSA版注] 我们在这里遇到了一个更为严峻的问题 (.....) 这又意味着什么呢: 此部分在尼采私人自用本 (He) 上被删去。
- (24) [Pütz版注] 赫尔韦格 (Georg Herwegh): 1815-1875, 德国抒情诗人; 曾在1848年参与过巴登起义者的革命运动, 之后则与瓦格纳 (参加了德累斯顿革命) 一样逃亡去了瑞士。在那里, 1854年9月, 赫尔韦格将叔本华的著作《作为意志和表象的世界》赠给了瓦格纳。
- (25) [KSA版注] 理查德·瓦格纳 (.....) 赫尔韦格说服了他: 参瓦格纳的自传《我的一生》(Mein Leben), 编者Martin Gregor-Dellin, 慕尼黑, 1969年出版, 第521-522页。而尼采读到的则是私人印制的三卷本的瓦格纳自传: 第一卷 (1813-1842), 第二卷 (1842-1850), 第三卷 (1850-1862), 三个部分分别在1870年、1872年和1875年印刷于巴塞尔。而第四卷 (1862-1864) 则在1880年印刷于拜罗伊特, 而尼采应当没有读到过这个部分; 参编者Martin Gregor-Dellin为其编撰的瓦格纳自传所撰写的后记。
- (26) [Pütz版注] 《歌剧与戏剧》(Oper und Drama): 在这部完成于1851年的著作中, 瓦格纳提出了他对未来“乐剧”(Musikdrama) 的初步构想。参本章第2节 [Pütz版注] “理查德·瓦格纳”。
- (27) [Pütz版注] 1870年以后出版的作品: 如果说瓦格纳在《歌剧与戏剧》中还在反对那种与戏剧分离的、绝对化的音乐的话, 那么从1870年起, 他开始主张音乐乃是建构所有戏剧结构的唯一条件。这一转变正是在叔本华的影响下完成的, 在叔本华看来, 在所有艺术门类中, 音乐最为突出, 因为它客观化的不是现象, 而是自在自为的意志。
- (28) [Pütz版注] majorem musicae gloriam: 拉丁文, “为了音乐更高的荣耀”(或“愈显音乐荣耀”); 这里尼采套用的乃是ad majorem Dei gloriam (〔译按〕天主教耶稣会的信条, 即“愈显主荣”)。
- (29) [Pütz版注] 康德对美学问题的阐述: 康德在《判断力批判》(1790) 中, 在“美的分析论”中, 他系统地分析了审美判断的四个契机, 而尼采在这里将引述的乃是第二个契机 (“非个体性与普遍有效性”, §6) 和第一个契机 (“无利害心”, §2)。
- (30) [Pütz版注] 司汤达 (Stendhal): 原名亨利·贝尔 (Henri Beyle, 1783-1842), 法国作家。
- (31) [KSA版注] une promesse de bonheur: 法文, “一种对幸福的应许”; 参司汤达, 《罗马、那不勒斯和佛罗伦萨》(Rome, Naples et Florence), 巴黎, 1854年出版, 尼采生前藏书, 第30页: “La beauté n'est jamais, ce me semble, qu'une promesse de bonheur” [我认为, 美永远是一种对幸福的应许]。
- (32) [Pütz版注] le désintéressement: 法文, 无利害心。
- (33) [Pütz版注] 皮格马利翁 (Pygmalion): 古希腊神话中的人物; 塞浦路斯的国王, 善雕刻, 他爱上了一个由他本人创作的少女雕像。
- (34) [Pütz版注] 康德 (.....) 触觉的特性: 参见康德, 《实用人类学》(Anthropologie in pragmatischer Hinsicht) 中的“论触觉”(Vom Sinne der Betastung), 1798年第1版, 第48页。
- (35) [Pütz版注] 美学沉思的效用: 参叔本华, 《作为意志和表象的世界》, 第一卷, 第三篇, §34ff。
- (36) [Pütz版注] 蛇麻腺和樟脑: 蛇麻腺 (Lupulin, 〔译按〕又译为忽布素): 啤酒花中的苦味成分, 用于啤酒酿造, 也可在医学上用作镇静剂; 樟脑 (Kampher): 提炼自东南亚一带生长的樟树树干, 有消炎和抑制性欲的功效 (〔译按〕此处似乎有误, 中医上樟脑有促进性欲的作用, 而西方也有将樟脑用作兴奋剂的历史, 而且从前后逻辑看, 蛇麻腺起到镇静作用, 那么樟脑应该起相反兴奋作用才对)。
- (37) [Pütz版注] 《作为意志和表象的世界》第一卷, 第231页: 尼采这里所采用的文献及页码出自富劳恩施泰特 (〔译按〕Julius Frauenstädt, 1813-1879, 德国哲学家, 与叔本华交好) 编辑的版本。
- (38) [译注] 伊壁鸠鲁 (Epikuros): 公元前341-271年, 古希腊哲人, 其哲学核心就是伦理学。
- (39) [译注] 安息日 (Sabbat): 参本书第一章第10节的译注犹太教安息日。
- (40) [Pütz版注] 伊克西翁的转火轮 (Rad des Ixion): 在古希腊神话中, 伊克西翁因为对人和神都做出了极端的行为而受罚, 被绑在一个永远转动的轮子上, 并且受到复仇女神的永恒折磨。(〔译按〕另请参考本书第二章第3节的Pütz版注轮碟之刑。)
- (41) [Pütz版注] instrumentum diaboli: 拉丁文, “恶魔的工具”; 参叔本华, 《附录与补遗》(Parerga und Paralipomena), 第二卷, 第27章 (“论女人” [Über die Weiber])。
- (42) [Pütz版注] 黑格尔: 格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel), 1770-1831, 德国哲学家。他的唯心主义学说主张, 绝对精神通过辩证发展返回自身。这一观点遭到了叔本华的猛烈攻击 (例如在叔本华的《论道德的基础》的第一版前言中就是如此, 1840年出版)。(〔译按〕据说叔本华在柏林大学授课时不如黑格尔受欢迎, 后来又打官司输给了一个女人, 尼采在这里以及后文中似乎对此有所影射。)
- (43) [Pütz版注] 古代的大儒主义者: 古希腊的大儒 (Kyniker) 学派是由安提斯泰尼 (Antisthenes, 公元前444-368年) 创立, 其目标是过一种清心寡欲、不受国家与宗教约束的生活。直到后来, 犬儒主义 (Kynismus) 才转变为一种蔑视所有文化价值与规范的近代犬儒主义或玩世不恭 (Zynismus)。
- (44) [Pütz版注] la bête philosophe: 法文, 会哲学思考的动物。
- (45) [Pütz版注] 笛卡尔: 勒内·笛卡尔 (René Descartes), 1596-1650, 法国哲学家、数学家与自然科学家。
- (46) [Pütz版注] 莱布尼茨: 戈特弗里德·威廉·莱布尼茨 (Gottfried Wilhelm Leibniz), 1646-1716, 德国哲学家, 物理学家, 数学家, 历史学家和外交家。
- (47) [Pütz版注] 苏格拉底 (Sokrates): 公元前469-399年, 古希腊哲人, 娶了克珊提珀 (Xanthippe) 为妻, 据传说, 他的妻子给他的生活带来了很大困扰。
- (48) [Pütz版注] 佛: 参本书前言第5节Pütz版注佛教。
- (49) [KSA版注] 罗歇罗诞生了, 枷锁出现了: 参H. Oldenberg的著作《佛陀——生平、学说与信徒》(Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde), 柏林, 1881年出版, 第122页。(尼采生前藏书。)
- (50) [KSA版注] “佛自剃道 (.....) 他使离家而去”: 参见H. Oldenberg的著作《佛陀——生平、学说与信徒》, 第124页。
- (51) [译注] 通入荒漠: 参本书第一章第6节Pütz版注进入荒漠。
- (52) [Pütz版注] pereat...fiam: 拉丁文, “即使世界毁灭, 也要让哲学实现, 让哲人实现, 让我实现”。(〔译按〕此处套用的乃是神圣罗马帝国皇帝斐迪南一世 [Ferdinand I, 1503-1564] 的名言Fiat justitia et pereat mundus [即使世界毁灭, 也要实现正义]。另参叔本华, 《附录与补遗》, 第2卷, 第15章, “论宗教”之“宗教对话”中费拉勒修斯说: “不能这么推论! 我就不明白, 因为别人的幼稚愚蠢, 我就得对一大堆说言惟命是从? 我只崇尚真理, 绝不会对与其相悖的东西俯身相就。我的信条是‘即使世界毁灭, 真理永存’ (vigeat veritas, et pereat mundus), 这就如同学法律的人的准则是: ‘即使世界毁灭, 也要实现正义’。任何职业都应当有类似的准则。”)。
- (53) [Pütz版注] 地下区域 (Souterrain): 本是法语词, 即“地下室”之意; 这里转义为人的低级的需求。
- (54) [译注] 通入“荒漠”的意志: 参本书第一章第6节Pütz版注进入荒漠。
- (55) [译注] 叙利亚风情: 叙利亚沙漠可以算是世界上最早有人居住的沙漠, 大马士革也位于其边缘的绿洲上。
- (56) [Pütz版注] 一座用来社交的山脉 (.....): 这里所提到的细节 (“山上有眼”, “寻常客栈”等) 都暗指希尔斯—马里亚村, 尼采自1881年夏季开始经常在此逗留。(〔译按〕参本书前言第8节译注上恩加丁河谷的希尔斯—马里亚村)
- (57) [Pütz版注] 阿尔忒弥斯神庙: 阿尔忒弥斯 (Artemis), 古希腊神话中的自然与狩猎女神。(〔译按〕阿尔忒弥斯神庙就位于赫拉克利特出生的以弗所城, 据传说乃是世界七大奇迹之一。)
- (58) [Pütz版注] Piazza di San Marco: 意大利语, 即威尼斯的圣马可广场。
- (59) [Pütz版注] 帝国: 这里影射新成立的德意志第二帝国; 而尼采故意用“波斯帝国”进行反讽性掩饰。
- (60) [译注] “那些灵魂 (.....) 要于何何用”: 参Paul Deussen所著的《吠檀多体系》(Das System des Vedānta), 莱比锡, 1883年出版, 第439页。
- (61) [Pütz版注] 美学生理学 (Physiologie der Ästhetik): 作为生物学的分支, 生理学乃是关于生物的细胞和器官如何进行反应与活动的学说, 同时也研究在整个有机体中细胞及器官如何发生关联的规律。而尼采在第三章则一再频繁地拓展视野, 尝试从生理条件的角度来看待精神与文化现象, 例如艺术和性欲的关系。
- (62) [Pütz版注] 犹豫 (ephektisch): 犹豫的; 犹豫者 (Ephektiker) 是古希腊怀疑论者的别名, 因为他们习惯于对每一种现象都克制自己, 不发表判断。
- (63) [Pütz版注] sine ira et studio: 拉丁文, 不忿不偏 (〔译按〕语出塔西佗《编年纪事》的前言, 意思是强调历史书写应当没有倾向性, 不要带着个人情感去评论历史人物)。
- (64) [Pütz版注] 聪明的夫人和机灵的猫头鹰 (Fraw Klüglin, die kluge Hur): 该引言的出处目前尚未找到。
- (65) [Pütz版注] nitimur in vetitum: 拉丁文, “我们总是追求禁忌的东西”。参奥维德 (Ovid [译按] 约公元前43-公元17年, 古罗马诗人), 《爱经》(Amores), 第一册, 卷三, 哀歌4, 行17。
- (66) [Pütz版注] 勇士查理在与法国路易十一作战: 勇士查理 (Karl der Kühne [译按] 1432-1477), 勃艮第公爵, 1467年至1477年在位, 试图重建洛林王国, 重获皇帝的尊号, 但是在与法国国王路易十一 (〔译按〕1423-1483, 1461-1483年间在位) 的作战中落败。而路易十一则为法国后来的中央集权打下了基础。
- (67) [Pütz版注] je combats l'universelle araignée: 法文, 我要打倒一切蜘蛛。
- (68) [KSA版注] 我们现在正在蹂躏自己 (.....) 生活? 供初版用的手写信付稿上原写作: “我们今天正在我们自己身上来来去去, 就好像蹂躏灵魂的核桃夹子, 就仿佛我们自己除了核桃与谜题之外什么都不: 可以肯定的是, 我们正是因此会日复一日地变得更加神秘, 而我们甚至为了我们的吉祥天性的缘故而越来越温柔地去爱我们的生活——学会了去爱!”
- (69) [译注] 婚姻 (.....) 受罚: 参Albert Hermann Post所著的《建立在比较人种学基础上的一种普通法学纲要》, 前揭, 第一卷, 第67页。

- (70) [Pütz版注] jus primae noctis: 拉丁文, 初夜权; (在封建时代) 领主对(农奴的新婚妻子)拥有同宿第一夜的权利。
- (71) [KSA版注] 《善恶的彼岸》第232页: 参《善恶的彼岸》的格言260。
- (72) [Pütz版注] vetitum: 拉丁文, 禁忌的东西 ([译按] 另参本节前Pütz版注nitimur in vetitum)。
- (73) [KSA版注] 《朝霞》第17 (.....) 第19页: 参尼采《朝霞》的格言18。
- (74) [Pütz版注] 习俗的道德性: 参本书第二章第2节。
- (75) [Pütz版注] 同一本书: 指《朝霞》。
- (76) [KSA版注] 第39页: 《朝霞》格言42。
- (77) [Pütz版注] 婆罗门: 参本书第一章第6节Pütz版注婆罗门。
- (78) [Pütz版注] 毗舍蜜多罗 (Viṣvamitra): 一个古印度祭司与歌者家族的传说中的祖先; 根据古印度传说, 他在禁欲苦行之后获得了超自然的力量。 ([译按] 国内也经常译为“众友仙人”, 是印度神话中最伟大的仙人。)
- (79) [KSA版注] 我想起了 (.....) 建立一个新的天国: 参《朝霞》格言113。
- (80) [Pütz版注] Crux · nux · lux: 拉丁文, 十字架、夜晚、光。
[KSA版注] Crux, nux, lux: 参尼采1880-1882年间的遗稿, 12 [231]。
(编注: KSA版为nux [坚果], Pütz版为nox [夜晚, 黑夜]。此处疑为尼采之误。)
- (81) [Pütz版注] 吠檀多哲学 (Vedānta-Philosophie): 吠檀多 (Vedānta), 乃是对印度教经文总集《吠陀》末尾处的《奥义书》 (Upanischaden, 公元前700-前500年) 的称呼; 后来用于称呼婆罗门教哲学, 该哲学认为自己是《吠陀》智慧的终极。与吠陀教 (Veda-Lehre [译按] 婆罗门教前身) 不同的是, 吠檀多派从悲观主义角度来解释世界, 认为世界乃是轮回重生的痛苦循环, 而人只有通过远离尘世, 追求永恒绝对的存在 (梵) 来摆脱这一循环。叔本华将这一学说看作是对自己哲学的证明。
- (82) [Pütz版注] “主体”和“客体”的整个概念对立: 主体 (Subjekt), 也就是认识的动因, 是认识者; 客体 (Objekt), 也就是认识的对象, 被认识者。这两者的区分在很大程度上构成了自笛卡尔以来近代认识论的主题。
- (83) [Pütz版注] “物的理智品格” (intelligibler Charakter der Dinge): 康德在《纯粹理性批判》 (B 565ff.) 中区分了认识对象的两个侧面, 即经验性的现象角度与纯粹通过理性理解的、理论的角度。而“品格”则是原因性的法则, 根据该法则, 一个对象可以成为引起效果的原因。而“理智品格”这个概念指的则是非经验性的、完全由理性设想出来的自由的原因性, 它存在于那种原因与结果的经验链条之外。康德的这个概念为他建立关于自由而又理性的行动的实践哲学提供了可能性。
- (84) [Pütz版注] “无利害心的直观” (interesselose Anschauung): 参本章第6节Pütz版注康德对美学问题的阐述。
- (85) [Pütz版注] “纯粹的、无欲的、无痛的、永恒的认识主体” (reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis): 参本章第6节正文。
- (86) [KSA版注] 什么? 这不就意味着阅读理智吗: 供初版用的手写付印稿上原写作: “这就意味着阅读理智——更进一步说: 这意味着——不能思考!”
- (87) [Pütz版注] 正在退化的生命 (degenerierenden Lebens): 退化 (Degeneration): 指生物学上或精神与文化层面上的萎缩与衰败。尼采也经常使用另外一个术语“颓废” (décadence), 这个术语在这里绝不是贬义用法, 而与尼采的几乎所有东西一样, 都隐藏着一种双重品格: 颓废意味着衰败和文雅 (Verfall und Verfeinerung)。
- (88) [Pütz版注] 死之舞 (Totentanz): 艺术史概念, 指将死者或死者与活人 (终将一死的人) 一同作为题材加以展现, 多为诗歌和绘画; 也是宗教赎罪文学在中世纪的表现形式, 尤其是1348年欧洲黑死病造成大规模死亡之后, 这种文艺形式得到了广泛传播。
- (89) [Pütz版注] 对人的深刻厌恶和巨大同情: 在《扎拉图斯特拉如是说》中, 主人公克服了这两者。(参该书第四卷“自愿的乞丐”、“欢迎”和“忧郁之歌”。)
- (90) [Pütz版注] homines bonae voluntatis: 拉丁文, 善意的人; 参《圣经·新约·路加福音》第2章第14节。
- (91) [Pütz版注] “美丽的心灵” (schöne Seelen): 参歌德的成长教育小说《威廉·迈斯特的学习时代》 (Wilhelm Meisters Lehrjahre, 1795/96), 该书第六部“一个美丽心灵的自述” (Bekenntnisse einer schönen Seele) 讲述了一个女性如何内心转变为一个虔诚者的故事。
- (92) [Pütz版注] 比伦人 (Bogos): 北埃塞俄比亚的哈米特部落的名字。
- (93) [Pütz版注] “鬃狗” (Hyäne): 与狼体形类似的野兽, 背部向下倾斜, 常发出刺耳的尖叫; 习性夜间捕猎, 主要以腐尸为食。 ([译按] 此语参Albert Hermann Post所著的《建立在比较和人种学基础上的一种普通法理学纲要》, 前揭, 第一卷, 第67页。)
- (94) [译注] 法利赛主义 (Pharisäismus): 即自鸣得意的伪善态度。参《圣经·新约·马太福音》第23章第13节。
- (95) [Pütz版注] 有耳朵的读者: 参《圣经·新约·马太福音》第11章第15节和《启示录》第2章第11节。
- (96) [Pütz版注] 欧根·杜林: 参本书第二章第11节Pütz版注杜林。
- (97) [Pütz版注] 保持等级差别的激情: 参本书第一章第2节Pütz版注保持等级差别的激情。
- (98) [KSA版注] 进一步的伤害: 其后删去一段文字: “即使经常自己也并没有意识到疼痛 [——]” (供初版使用的手写付印稿)。
- (99) [Pütz版注] nervus sympathicus: 拉丁文, 即调解内脏活动的交感神经干。
- (100) [Pütz版注] 不可少的只有一样: 参《圣经·新约·路加福音》第10章第42节。
- (101) [KSA版注] 当时就连 (.....) 仍然是不存在的: 参《快乐的科学》格言250。
- (102) [Pütz版注] 唯物主义: 一种哲学学说, 即认为物质乃是真实的原则, 而不是理念。在古希腊时期就已出现, 伴随着近代启蒙运动中的自然科学的发展而得到广泛支持; 其全盛时期是在19世纪, 而其反向运动则是黑格尔的唯心主义。唯物主义得到了物理学、生物学和进化论、心理学, 以及历史和社会学的证明。
- (103) [Pütz版注] 黑色的哀伤 (schwarze Traurigkeit): 指忧郁 (Melancholie, 源自古希腊文melas: 黑色的)。
- (104) [Pütz版注] 世间痛苦 (Weltschmerz): 是德国诗人让·保尔在其未完成的小说《塞丽娜或论灵魂的不朽》 (Selina oder über die Unsterblichkeit der Seele, 1804) 使用的术语。 ([译按] 具体指由于外部现实与内心世界的追求和需要之间的矛盾而产生的悲观主义的生命感觉。在欧洲感伤主义和浪漫主义文学时期有很大影响。)
- (105) [Pütz版注] 塞克普拉克里斯托弗 (Junker Christoph): 是莎士比亚喜剧《第十二夜》 (又名《各道所愿》, 1601年) 中的人物 ([译按] 即英文原版的安德鲁·艾古契爵士 (Sir Andrew Aguecheek), 而1797年, 德国文艺评论家兼浪漫主义重要代表奥古斯特·威廉·施勒格勒 (August Wilhelm Schlegel, 1767-1845) 在翻译该剧时对其人名进行了归化处理, 译作塞克普拉克里斯托弗·布莱兴旺 (Junker Christoph Bleichenwang)); 在该剧第一幕第三场中, 克里斯托弗说: “我是个吃牛肉的老餐, 我相信那对于我的聪明很有妨害。”
- (106) [KSA版注] 克里斯托弗一般的权杖: 其后删去一段文字: “我是个吃牛肉的老餐, 我相信 [——]” (供初版使用的手写付印稿)。
- (107) [译注] 三十年战争: 参本书第一章第4节译注三十年战争。
- (108) [Pütz版注] 苦行僧: 参本书第一章第6节Pütz版注苦行僧。
- (109) [Pütz版注] 帕斯卡尔: 布莱士·帕斯卡尔 (Blaise Pascal), 1623-1662, 法国哲学家、数学家、神秘主义者; 与笛卡尔相反, 帕斯卡尔认为理性认识是有限的, 所以他主张一种带有道德和宗教色彩的“心性逻辑” (Logik des Herzens)。
- (110) [Pütz版注] il faut s'abêtir: 法语, 人必须将自己变得愚蠢。 ([译按] 例如帕斯卡尔在《思想录》中认为, “真正的基督徒服从愚蠢”。参上海人民出版社2007年版, 何兆武译, 第141页。)
- (111) [KSA版注] 为达到这一目标 (.....) 徒劳的吗: 供初版用的手写付印稿上原写作: “顺便说一下, 大多数遁入荒漠的圣人 (Wüsten-Heiligen) 也是以这种休眠方式为导向的——而且他们中的很多人都已经做到了这一点——他们还以绝对的无聊为导向, 它将不会再被感觉为无聊, 而是虚无, 虚无的感觉 [——]”
- (112) [Pütz版注] sportsmen: 英语, 运动家之意; 它与“sport” (运动) 以及下文的“training” (训练) 一样直到19世纪下半叶都还是来自英语的外来词; 而到了19世纪与20世纪之交, 该词才正式变形为德语词 ([译按] 德语名词的基本特点就是第一个字母必须大写)。另参本书第二章第3节Pütz版注禁欲苦行。
- (113) [Pütz版注] 修士们 (Hesychasten): 东正教教士中的神秘主义者, 生活在希腊北部的阿索斯山 (Athos) 上, 当地已经形成了一个由修道院组成的修士之国; 他们冥思的目标就是要看到神性之光, 就好像他泊山 (Tabor [译按] 位于巴勒斯坦加利利地区南端) 上登山变相的基督 ([译按] 参《路加福音》第9章第28-29节)。
- (114) [Pütz版注] 圣女德肋撒 (Heilige Therese): 亚维拉的德肋撒 (Theresa von Avila [译按] 又译为圣女大德兰), 西班牙神秘主义者 (1515-1582), 撰写了多部关于神秘主义的理论著作。
- (115) [Pütz版注] 善与恶 (.....) 悟道者: 佛教中用来形容那些尘世否定者的惯用语, 他们从永恒复返中解脱了出来。 ([译按] 参本章第7节脚注中所引的H. Oldenberg的著作《佛陀——生平、学说与信徒》, 第50页。)
- (116) [Pütz版注] 完成之业和 (.....) 保尔·多伊森: 尼采在这里引用的是其中同学保尔·多伊森 (Paul Deussen, 1834-1919) 的著作, 多伊森是叔本华的信徒及其著作的编辑者, 同时也是印度哲

学的翻译家，他试图将印度哲学与叔本华哲学联系起来。尼采在这里采用的是多伊森撰写的著作《吠檀多体系》（1883年莱比锡出版，尼采生前藏书）和其翻译的《吠檀多经文集》（*Die Sūtra's des Vedānta*，1887年莱比锡出版，尼采生前藏书）。在正文中，尼采将商羯罗（*Çankara*，公元8或9世纪的吠檀多神学家）为《奥义书》所作的注解中不同出处的段落捏合在了一起；但却没有歪曲原意。而正文中尼采所说的“最值得尊敬的经文”指的就是《奥义书》，即学生只有坐在非常靠近老师的地方才允许获得的秘传（*upa-ni-schad*）。这些独立的章节被以一种比较松散的排列方式放在了《吠陀》的结尾处（这就是“吠檀多”）。“吠陀”一词的意思就是“知识”，《吠陀经》由多个层次组成：诗歌、咒语、以散文或神学论文形式写成的文章，这些文章最后在经文末尾处汇集成了《奥义书》。其成书年代可以追溯到佛教产生之前（公元前800-600年）。其内容主要涉及“业或因果报应”（*Karma*，起平衡作用的正义的宇宙法则）、轮回、个体灵魂（*Atman*，即我）通过与世界灵魂（*Brahman*，即梵）合二为一从而达到解脱的目的等。

(117) [Pützn版注] *unio mystica*: 神秘主义式的融合为一。通过这一概念，尼采将东方宗教与基督教的神秘主义联系起来。（[译按]另参本书第一章第6节。）

(118) [译注] 参保尔·多伊森翻译的《吠檀多经文集》，前掲，第375页。

(119) [Pützn版注] *prāna*: 梵文，印度哲学中的“气”，“吠檀多”体系中有灵魂的生命原则。

(120) [译注] 参保尔·多伊森撰写的著作《吠檀多体系》，第199页。

(121) [Pützn版注] 伊壁鸠鲁（*Epikur*）：公元前342-270年（[译按]德国的百科全书上多为公元前341-271年），来自希腊萨摩斯岛（*Samos*）的古希腊哲人；主张原子论，认为一切事物都因为原子的结合或分离而产生或消亡。因为物质以及感官幸福都很容易消逝，所以他认为来源于理智的“不动心”（*Ataraxie* [译按]又译为“心灵宁静”）乃是最高美德。（[译按]另参本书第6节相关脚注。）

(122) [Pützn版注] 至善（*höchstes Gut*）：西方经院哲学中对上帝的称呼，拉丁文写作 *summum bonum*。

(123) [Pützn版注] 把虚无称为上帝：请参考吠檀多哲学中“梵”的概念（参见本书第一章第6节Pützn版注婆罗门和涅槃）

(124) [Pützn版注] 廊下主义（*Stoicismus*）：廊下派的学说，即公元前300年左右由来自季提昂（*Kition*）的小芝诺（*Zenon*，[译按]公元前333-262年，来自塞浦路斯的古希腊哲人）所创立的希腊哲学流派，后又发展为古罗马的哲学流派。其主张认为，人的道德生活应当参照自然的理性的世界法则。廊下派智者的“不动心”已经成了西方的谚语。（[译按]例如德语中的“*stoische Ruhe*”[淡泊宁静]和英文中的“*do sth. with stoicism*”[从容不迫做某事]。）

(125) [Pützn版注] 机械性活动（*die machinale Thätigkeit*）：即体力劳动。

(126) [Pützn版注] *incuria sui*: 拉丁文，对待自己很轻率，对自己漠不关心。

(127) [Pützn版注] 餐室（*Cönakel*）：原意为修道院中的餐室（*Refektorium*），此处指志同道合者组成的圈子。

(128) [Pützn版注] 古林克斯（*Geulinx*）：阿诺尔德·古林克斯（*Arnold Geulinx*，[译按]尼采原文中的名字缺少字母“c”，1624-1669，荷兰哲学家；原为天主教徒，后改信新教；他在笛卡尔关于精神实体和物质实体的二元论基础上创立了偶因论（*Okkasionalismus*），即认为上帝会偶然性地介入肉体与精神或灵魂的运作，从而使两者协调一致。

(129) [Pützn版注] *despectio sui*: 拉丁文，自我蔑视。（[译按]参本书第二章第15节所引用的库洛·菲舍尔所著的《近代哲学史》第一卷，第11-27页。该书也是尼采关于古林克斯观点的出处。）

(130) [Pützn版注] 寡头政治：参本书第二章第1节Pützn版注机体运作为寡头政治式的。

(131) [译注] 参柏拉图《王制》第八卷550c-555a。

(132) [译注] 参本书前言第7节的相关正文与脚注。

(133) [Pützn版注] 伪善（*Tartüfferie*）：参本书前言第6节Pützn版注伪善。

(134) [KSA版注] 柏拉图：参《王制》第三卷414b-c；第二卷382c；第三卷389b；第五卷459c-d；《法义》663e。

(135) [Pützn版注] 拜伦爵士：乔治·戈登·诺埃尔·拜伦（*George Gordon Noel Byron*），拜伦勋爵（1788-1824），英国浪漫主义诗人。

(136) [Pützn版注] 托马斯·莫尔（*Thomas Moore*）：1779-1852，爱尔兰诗人。

(137) [译注] 格温纳博士：威廉·冯·格温纳（*Wilhelm von Gwinner*），1825-1917，德国传记作家。

(138) [译注]

χασιὸ ὀδόντων

：希腊语，反对他自己。另参《新约·希伯来书》第12章第3节。

(139) [译注] 塞耶：亚历山大·惠洛克·塞耶（*Alexander Wheelock Thayer*），1817-1897，美国记者、外交家、贝多芬经典传记的作者。

(140) [KSA版注] 拜伦爵士（.....）这使他再也无法忍受了：以上请参考《拜伦杂记》（*Lord Byron's Vermischte Schriften*），E. Orllepp翻译，斯图加特出版，尼采生前藏书；格温纳所著的《私人交往中的叔本华》（*A. Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt*），莱比锡，1862年版；塞耶所著的《贝多芬的一生》（*L. van Beethoven's Leben*），柏林，1866年及以后的版本。

(141) [KSA版注] 理查德·瓦格纳正在写自传：参本书第5节KSA版注理查德·瓦格纳。

(142) [Pützn版注] 扬森：约翰内斯·扬森（[译按] *Johannes Janssen*，1829-1891，德国天主教教士，历史学者，宗教改革运动的反对者），其著作《中世纪以来的德国民族史》（*Geschichte des deutschen Volks seit dem Mittelalter*），弗莱堡1877年出版（[译按]该书由于其反对宗教改革的观点而在当时遭到了很多批评）；尼采于1878年12月31日购买了此书，但在尼采藏书中未被发现。关于尼采对扬森的评论参他在1879年10月5日写给彼得·加斯特（*Peter Gast*）的信。

(143) [Pützn版注] 泰纳的无所畏惧：伊波利特·泰纳（*Hippolyte Taine*），1828-1893，法国历史学家及历史哲学家；主张用类似自然科学的环境理论来解释精神和政治的历史。（[译按]具体参得雷的《艺术哲学》，得译为丹纳。）

(144) [Pützn版注] 利奥波德·兰克（*Leopold Ranke*）：1795-1886，德国历史学家，主张根据严格的来源考证和客观性来进行历史写作。（[译按]兰克被认为是德国历史主义的重要代表，他也有部关于宗教改革的重要著作《宗教改革时期的德国史》〔*Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*，1839-1847年间完成〕。）

(145) [Pützn版注] 一切 *causa fortior* 的天生的和经典的 *advocatus*: 拉丁文，一切更为强大的事物的天生的和经典的辩护者。

(146) [Pützn版注] 那位外交官：指夏尔·莫里斯·德·塔列朗（*Charles Maurice de Talleyrand*），1754-1838，在法国大革命之前乃是欧坦地区（*Autun*）主教，1792年作为外交使节被派往英国，拿破仑时代成为外交部长，在维也纳和会上也担任此职；后在路易·菲利普时代担任驻英大使（1830-1834）。（[译按]其人出身贵族，以权变多著称。）

(147) [译注] 可怕的野兽（*grewliche thier*）：参马丁·路德《桌边谈话录》（*Tischreden*），1542-1543年冬天，第5513号。

(148) [译者版注] 参本书第6节Pützn版注伊克西翁的转火轮和本书第二章第3节Pützn版注陀螺之例。

(149) [Pützn版注] “我的国不属于这世界”：参《约翰福音》第18章第36节。

(150) [Pützn版注] 歌德曾宣称：参《歌德谈话录》，爱克曼（*Eckermann*）编辑；1830年2月14日，歌德说：“戈齐曾宣称，世上只有三十六种悲剧情节。”（卡洛斯·戈齐〔*Carlos Gozzi*〕，1720-1806，威尼斯的剧作家和诗人。）

(151) [Pützn版注] 圣法伊特（*St. Veit*）：即来自西西里的天主教殉教者维图斯（*Vitus*，死于304/305年），是癫痫、癌症、癫痫病、狂犬病以及舞蹈狂等病症的救主圣人。（[译按]圣法伊特节是在6月15日，中世纪认为那天是盛夏的开始。）

(152) [Pützn版注] 圣约翰（*St. Johann*）：施洗者圣约翰节（6月24日）临近夏至，所以他的名字也和一些民间迷信联系在一起。癫痫也叫圣约翰病。14和15世纪，大规模的圣约翰舞蹈病主要席卷了莱茵河、摩泽尔河沿岸地区以及荷兰等地。直到圣法伊特节或圣约翰节那天这些病症才被治愈。

(153) [译注] 舞蹈狂（*Tanzwut*）：又称舞蹈症、流行性舞蹈病、圣约翰之舞或圣法伊特之舞，是中世纪欧洲时常爆发的一种群体性癌症（原因至今未明），患者会一直跳到口吐白沫、精疲力竭。之所以被称为圣约翰或圣法伊特之舞，是因为患者多在圣法伊特节前后发病，据说有些患者向两位圣徒祈祷后可以停止跳舞，因此被认为是圣徒的诅咒。

(154) [Pützn版注] *evviva la morte*: 意大利文，死亡万岁！

(155) [Pützn版注] *Quaeritur*: 拉丁文，这是一个需要考虑的问题。

(156) [Pützn版注] *magno sed proxima intervallo*: 拉丁文，虽然紧随其后，但其实相距甚大。（[译按]语出维吉尔《埃涅阿斯纪》，卷五，行320，“*longo sed proximus intervallo*”[虽然紧随其后，但其实相距颇远]。）

(157) [Pützn版注] *artibus et litteris*: 拉丁文，艺术和科学。

(158) [Pützn版注] 自在之书（*Buche an sich*）：指《圣经》。

(159) [Pützn版注] 早期基督教教父（*Kirchenväter*）：指从圣保罗之后至公元8世纪之间的早期基督教的护教代表，例如奥古斯丁（354-430年）。（[译按]另参本书第一章第15节Pützn版注一个成功的早期基督教教父。）

(160) [Pützn版注] 救世军（*Heilsarmee*）：由卜威廉（*William Booth*，[译按]1829-1912，英国卫理公会传道人）于1865年创立的准军事化管理的宗教社团，其目的是为了缓解社会贫困，总部设在伦敦。

- (161) [Pütz版注] “我就是这样，我不可能是别样的”：这是马丁·路德（根据传说）于1521年4月18日在沃尔姆斯（〔译按〕 Worms，德国莱茵河畔小城，763-1545年间神圣罗马帝国议会多次于此召开的帝国议会上所说的话，当时有人问他是否愿意撤回自己的学说。
- (162) [Pütz版注] 我有勇气坚持我的不雅品味：参司汤达在《红与黑》中用来形容于连·索黑尔的话。尼采在1884年春天的遗稿中引用了这句话：“Il n'a pas peur d'être de mauvais goût, lui.”（“他是不怕有伤风雅的，他。”〔译按〕参《红与黑》下卷第十二章“他会是一个丹东吗”。）
- (163) [Pütz版注] 洛可可式的心灵（Rokoko der Seele）：造型艺术中的洛可可时期是指巴洛克时期之后带有阿拉伯斯克（arabeskenhaft〔译按〕阿拉伯风格的装饰，以缠绕交错的线条为特点）形式的艺术时期。而在文学上突出着重主题、形式与内容上的精细纤巧：例如细小的神灵与理念。
- (164) [Pütz版注] 私人结社的空气（Konventikel-Luft）：私人结社指的是私人性质的宗教集会，特别是17和18世纪的虔信派教徒，他们希望通过个人心灵的虔诚与爱邻人的思想来革新福音信仰。
- (165) [Pütz版注] 田园牧歌式（bukolisch）：希腊牧歌风格的。特别在文学上的洛可可时期，古希腊时期的牧歌重新受到关注。
- (166) [Pütz版注] 没有公鸡会为此啼叫：请参考《马太福音》第26章第67-68节。（〔译按〕此处似乎有误，公鸡啼叫的典故应当是《马太福音》第26章第69-75节。）
- (167) [Pütz版注] 永生的冠冕：参《启示录》第2章第10节。
- (168) [译注] 那个小人物（das）：似乎指圣保罗，即《新约》超过一半内容的作者。
- (169) [Pütz版注] “教皇，那魔鬼的母猪”（des Teuffels Saw, den Bapst）：这是路德的惯用语。
- (170) [Pütz版注] non plus ultra：拉丁文，没有更进一步的；一种无法被超越的东西。
- (171) [译注] 内心的蛀虫（Nagewurm）：当是指内疚，参本书第二章第14节。
- (172) [Pütz版注] despectio sui：拉丁文，自我蔑视。（〔译按〕参本章第18节相关脚注。）
- (173) [Pütz版注] 让人有福了：参《路加福音》第1章第45节与《约翰福音》第20章第29节。
- (174) [Pütz版注] 犹豫者：乃是古希腊怀疑论者的别名，参本章第9节Pütz版注犹豫的；此处有一个文字游戏，尼采提取了犹豫者（Ephektiker）的后半部分，使之变成了神经过敏者（Hektiker），表示尽管他们是犹豫者，但他们也同时是神经过敏者。
- (175) [Pütz版注] “自由的、非常自由的精神”：参尼采《善恶的彼岸》第44段。
- (176) [Pütz版注] 阿萨辛派教团（Assassinen-Orden）：伊斯兰教的秘密教派；创始人是哈桑·伊本·萨巴赫（Hasan ibn Sabbah，约1081-1124），他以及他的继任者们以波斯和叙利亚为据点，经常针对伊斯兰教或十字军中的高层人士组织恐怖行动（所以法语及英语中“刺客”一词都由“assasin”演变而来）。
- (177) [Pütz版注] 弥诺陶洛斯（Minotauros）：希腊神话中克里特岛国王弥诺斯泰养的半人半牛的怪物，雅典人在与其作战失败后，被迫每年向克里特岛进贡七对童男童女以喂养弥诺陶洛斯。忒修斯杀死了这个怪物，从而将雅典从这种残酷的供奉中解放了出来。
- (178) [Pütz版注] 斯多葛主义：参本章第18节Pütz版注庸下主义。
- (179) [Pütz版注] factum brutum：拉丁文，残酷的事实。
- (180) [Pütz版注] petits faits：法文，小的事实。
- (181) [Pütz版注] ce petit fatalisme：法文，这个小的事实宿命论。在这里，尼采故意玩了一个文字游戏，即将事实一词faite与宿命论一词fatalisme组合在一起，形成了一个新词faitalisme〔事实宿命论〕。
- (182) [译注] 两位可敬的女士：德文中哲学与真理两个词均是阴性名词，所以可以被喻为女性。
- (183) [KSA版注] 《快乐的科学》：参该书格言344。
- (184) [KSA版注] 《快乐的科学》：参该书格言344。
- (185) [Pütz版注] 教条化（Verdogmatisierung）：将某事提升为无法进一步证明的信条。
- (186) [Pütz版注] 柏拉图反对荷马：柏拉图在《王制》第十卷认为，所有的诗（除了歌颂神明和赞美好人的颂诗以外）都是对事物影像的模仿，即认为现实只是理念的外表，诗则是对现实的模仿，而与那些和生活实际相关的知识相比，诗没有任何认识价值。在书中，荷马被作为主要证人来证明诗歌在实际生活的无用性，因为荷马对于城邦的建立、军队作战以及发明创造都毫无贡献。尽管如此，艺术还是通过它的形式发挥了作用。进行模仿的艺术家根据心灵的非理性部分行事，从而制造了混乱和歧义：与画家模仿了人的视角之内的光学错觉的本质一样，诗人也模仿了心灵那些混乱的力量之间的内在纷争。悲剧带来的同情与喜剧带来的欢笑取代了人类理性上的蔑视态度，人类变得脆弱化，从而对人的自控能力造成威胁，而这要比去刺激那些低贱的心灵本能来得更加危险。
- (187) [Pütz版注] 辩证法：对于古希腊辩证学派以及苏格拉底而言，辩证法乃是论证的艺术；而在柏拉图以及中世纪哲学中，辩证法则是形式逻辑的一门学科，同时也是本体论的方法，为的是对形而上的东西加以界定和确定。康德在《纯粹理性批判》中批评辩证的方法为“幻相的逻辑”（Logik des Scheins，参该书B86）。黑格尔则尝试通过辩证法将逻辑与本体论重新联系起来。
- (188) [译注] 满大人（Mandarinen）：参本书第二章第3节相关正文及Pütz版注满大人。
- (189) [Pütz版注] 《喜剧诞生于音乐精神》的前言：指的是尼采1886年出的新版本中的前言《自我批判的尝试》。
- (190) [Pütz版注] 自知精神贫穷的人（Armen des Geistes）：参《马太福音》第5章第3节。（〔译按〕圣经和合本上译作“虚心的人”。）
- (191) [译注] 精神的神经过敏者：参本章第24节。
- (192) [Pütz版注] 神学天文学：指的是被中世纪神学所接受的托勒密的地心说。
- (193) [Pütz版注] 哥白尼：尼古拉·哥白尼（Nikolaus Kopernikus，1473-1543），来自波兰托伦市（Thorn）的天文学家，用日心说取代了地心说的世界观。而从18世纪末至19世纪，这一学说也不断得到修正，一开始认为太阳系位于银河系的中心，后来则修改为位于银河系的边缘位置。
- (194) [Pütz版注] 康德（……）我的重要性：“前面〔头上的星空〕那个无数世界堆积的景象仿佛取消了我作为一个动物性被造物的重要性（……），后面〔我心中的道德律〕的这一景象则把我作为一个理智者的价值通过我的人格无限地提升了（……）”（参康德《实践理性批判》，1788年第1版，第289页。〔译按〕即该书的结论部分。）
- (195) [Pütz版注] 不动心（Ataraxie）：参本章第16节Pütz版注伊壁鸠鲁，以及第18节Pütz版注庸下主义。
- (196) [Pütz版注] 康德针对神学上教条主义概念的胜利：在《纯粹理性批判》的第二编“先验辩证论”中，康德批判了那些文中所引用的作为理念出现的概念，他认为没有任何客观的、与经验相吻合的内容可以与之相符。而在《实践理性批判》中也只是假定了这些理念在实践与伦理上的实在性。
- (197) [Pütz版注] 先验主义者：对于“先验—哲学”，康德的理解是一个由概念和原则组成的体系，它包含了如何使认识某物成为可能的那些条件（《纯粹理性批判》，B25）。如果说，康德的纲领是要批判那些针对先验的、经验彼岸的客体的认识的话，那么尼采则认为，康德的纲领被唯心主义的继承者们（费希特、谢林、黑格尔）转换成了一种新型的先验与绝对哲学。
- (198) [Pütz版注] 克萨弗尔·杜当（Xaver Doudan）：其原名为斯梅内·杜当（Ximénès Doudan，1800-1882〔译按〕有百科全书上认为其卒年为1872），法国作家与政治家。
- (199) [Pütz版注] 法文，（造成了）人们不再停留于无知状态，而是养成了一个习惯，即对不可理解的东西表示赞赏。（出处不明〔译按〕当是出自其《通信集》〔Lettres〕，1879年巴黎出版，第三卷，第23-24页。）
- (200) [Pütz版注] 彼得堡的政治形而上学（Petersburger Metapolitik）：是对形而上学（Metaphysik）一词的模仿造词；尼采在这里影射19世纪出现的俄罗斯弥赛亚精神、斯拉夫派（Slawophilie〔译按〕指19世纪俄罗斯部分历史哲学家坚持俄罗斯东正教文化与古斯拉夫传统，反对俄罗斯西欧化的思潮）与泛斯拉夫主义等政治运动，这些思潮通过政治的、文化的、人种学的以及宗教的动机来为俄罗斯人的使命感辩护。
- (201) [Pütz版注] 托尔斯泰式的“同情”：俄国小说家列夫·尼古拉耶维奇·托尔斯泰伯爵（1828-1910）在1882年后受到一种普遍性的文化悲观主义影响，他皈依了一种非东正教式的基督信仰，并且采取了一种普遍农民式的生活方式。
- (202) [KSA版注] 政治形而上学和托尔斯泰式的“同情”：供初版用的手写作印稿上写作“形而上学和陀思妥耶夫斯基”。
- (203) [KSA版注] 甜得发腻的才智之士：供初版用的手写作印稿上原写作“甜得发腻的胆小鬼”。
- (204) [Pütz版注] 杜林：参本书第二章第11节相关脚注。
- (205) [Pütz版注] “美丽的心灵”：参本章第14节相关脚注。
- (206) [KSA版注] 一种纯粹非历史的（……）无政府主义种群：供初版用的手写作印稿（第一稿）上写作：“鼓吹家中的可怜的喊叫魔鬼也不会给我带来太多困扰（例如那个〔可怜的共产主义者〕杜林，他通过诽谤整个历史的方式来试图说服我们，使我们相信他是历史的“撰写者”，〔同时也是历史的〕“末日审判法庭”，〔而同时他的诽谤本身就意味着正义〕。)”
- (207) [Pütz版注] 勒南：欧内斯特·勒南（Ernest Renan，1823-1892），法国宗教学者；他试图将基督教教义与一种对耶稣生平的实证主义的历史解释相结合（参其著作《耶稣传》〔La vie de Jésus〕，1863年出版）。
- (208) [Pütz版注] 阿那克瑞翁式的欢快情绪（anakreontische Launen）：古希腊诗人阿那克瑞翁（约公元前500年左右）；其诗歌主题主要是：爱情、美酒、人生的乐趣。在洛可可时期，这些主题又重新受到当时的阿那克瑞翁派的重视。参本章第22节的两个Pütz版注洛可可式的心灵以及田园牧歌式。

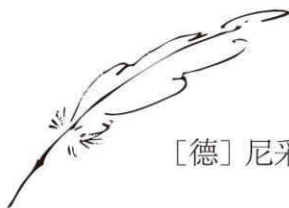
西方传统 经典与解释

Classici et commentarii

HERMES

尼采注疏集

刘小枫 ● 主编



[德] 尼采 (Friedrich Nietzsche) ● 著

道德的谱系

Zur Genealogie der Moral

梁锡江 ● 译

: 希腊文, 血盆大口。

(210) [译注] 粉饰的坟墓: 参《马太福音》第23章第27节。

(211) [Pütz版注] “德意志、德意志高于一切”: 出自德国诗人兼文学史专家法勒斯雷本 (August Heinrich Hoffmann von Fallersleben, 1798-1874) 于1841年撰写的三阙诗歌《德意志之歌》(Lied der Deutschen) 的第一行。1922年成为魏玛共和国国歌, 1952年诗歌的第三阙被定为德意志联邦共和国国歌。([译按] 作曲乃是著名音乐家海顿。)

(212) [Pütz版注] Paralysis agitans: 医学术语, 震颤性麻痹 ([译按] 即帕金森综合症)。

(213) [KSA版注] 提供了前提 (.....) Paralysis agitans: 供初版用的手写付印稿 (第二稿) 上写作: “提供了前提, 那就是自称为‘进步’的现代理念的palalysis agitans, 即民主化, 德国连同其他所有欧洲国家一同都沉湎于此: 一种无可救药的疾病!”

(214) [KSA版注] 我也厌恶另外那些人 (.....) 必然充斥着所有地方了: 供初版用的手写付印稿 (第一稿) 上写作: “我也厌恶那些 [虔诚而又善辩的理想主义者] ‘理想主义’上的投机者, 他们现在正翻着基督式的、德意志的、反犹太主义的白眼, 而且 [非常聪明地] 用一种僵硬的道德姿态去试图掩盖他们内心那些 [恶劣的本能] [小] 虫子及其专属领域, 即妒忌、[粗鲁、受伤的虚荣心] 虚荣心的痼疾以及那无可救药的平庸 (——所有类型的精神骗术在今天的德国之所以能得逞, 这和德意志精神的 [愚蠢化与] 萎缩有关, 这种情况的存在是不可否认的, 而是已经非常明显了, 我 [可能要在] 要在某种由报纸、政治、啤酒和瓦格纳的音乐组合而成的极其独特的食粮中寻找其原因, 此外, 我还要搞清楚, 到底是什么为这种饮食方式提供了前提, 那就是那种全民族的爱国 [神经官能症] 德症, 现在德国连同其他欧洲所有国家都罹患此症, 而且德国在所有欧洲国家中病得最厉害。Cette race douce énergique méditative et passionnée [译按, 法文, 这种甜蜜的充满活力的冥想和激情] ——这德症去哪里, 德国人就去哪里!.....) 这种理想主义的骗术不仅败坏了德国的空气, 而且也败坏了今天整个欧洲的空气——欧洲以一种令人尴尬的方式散发出无比可怕的难闻气味。”

(215) [Pütz版注] la religion de la souffrance: 法文, 痛苦教派。

(216) [KSA版注] 我正在准备的一部著作: 供初版用的手写付印稿上写作“我的正处于筹备阶段的主要著作”。

(217) [Pütz版注] 权力意志: 参Pütz编者说明第三部分“源自压抑本能的罪欠意识”。

(218) [Pütz版注] 数论哲学 (Sankhyam-Philosophie): 数论: 乃是婆罗门哲学中最古老的一种典籍 (公元前800-前550); 它对那些具有宗教教育意义的戏剧进行了反思和系统化。

(219) [KSA版注] 第290页: 参《快乐的科学》格言357。

(220) [Pütz版注] patere legem, quam ipse tulisti: 拉丁文, 请你忍受你自己制订的法律。

(221) [Pütz版注] faute de mieux: 法文, 因为没有更好的东西, 不得已而求其次; 权宜之计。

(222) [Pütz版注] 人宁愿愿望虚无, 也不愿空无愿望 (Lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen): 可能是影射叔本华《作为意识和表象的世界》一书第一卷结尾的句子 ([译按] 商务印书馆中文本只翻译了这一卷, 所以也就是中文本的最后一句话): “在彻底扬弃意志之后所剩下来的, 对于所有意志依然充满的人而言当然就是虚无。不过反过来看, 对于那些意志已经翻转并且否定了自身的人们而言, 我们这个如此非常真实的世界, 包括所有的恒星与银河系在内, 也是——虚无。”如果说在叔本华那里, 虚无乃是禁欲主义理想的目标, 它意味着所有个体意志的扬弃的话, 那么在尼采那里, 权力意志则是特殊的意志, 旨在超越某个特定个人或自我, 而该意志也在此过程中得到了证实和提升。尼采的这个结束语准确地表达出了权力意志与叔本华的虚无主义以及传统的形而上学之间的对立。

Pütz版尼采年表

1844年	10月15日：弗里德里希·尼采出生于吕茨恩（Lützen，位于普鲁士的萨克森行省，莱比锡的西南面）附近的勒肯镇（Röcken），其父卡尔·路德维希·尼采乃是牧师（祖父也是牧师）。
1849年	7月30日：父亲去世。
1850年	全家迁至萨勒河（Saale）畔的瑙姆堡（Naumburg，位于德国萨克森安哈尔特州南部）。
1858年	10月：尼采进入瑙姆堡附近的舒尔普福尔塔（Schulpforta）高级中学学习，直到1864年。（该校始建于12世纪上半叶，原本是一家熙笃会修道院，即普福尔塔圣玛丽亚修道院（Monasterium sanctae Mariae de Porta），后在1543年被萨克森公爵莫里茨改为为其培养新教后备力量的选帝侯中学。作为教育机构，该学校长期享有很高声望，并且除尼采外还培养了很多优秀学生，例如德国启蒙运动的重要诗人克洛普施托克、哲学家费希特以及历史学家兰克等。）
1864年	10月：尼采开始在波恩大学学习神学与古典语文学。
1865年	10月：尼采跟随其语文学老师F.W.里彻尔（Ritschl）来到莱比锡，并在那里继续他的学业。开始接触叔本华的著作。
1866年	开始与古典语文学者埃尔温·罗德（Erwin Rohde）交往。
1868年	11月8日：尼采在莱比锡结识理查德·瓦格纳。
1869年	2月：尼采虽然没有博士头衔，但在里彻尔的推荐下，同时因为他之前撰写的几篇非常出色的论文（主要是关于忒奥格尼斯与第欧根尼·拉尔修）而被任命为瑞士巴塞尔大学古典语文学的兼职教授。
1869年	5月17日：尼采初次拜访瓦格纳，后者的寓所当时位于瑞士卢塞恩附近的特里普申（Tribtschen）。
1869年	5月28日：在巴塞尔大学发表就职演讲：《荷马与古典语文学》。
1869年	与瑞士文化及艺术史学者雅各布·布克哈特（Jakob Burckhardt，也是巴塞尔大学的教授）订交。
1869年	开始撰写《悲剧诞生于音乐精神》（发表于1872年1月）。
1870年	3月：尼采被任命为全职教授；大约有6-10名学生听其授课，授课内容主要是关于索福克勒斯、赫西俄德、诗韵学，而在第二年则讲授柏拉图对话以及拉丁碑铭学。
1870年	8月：尼采志愿参加普法战争，担任部队卫生员；患痢疾与白喉。
1871年	10月：尼采返回巴塞尔。开始与神学家弗兰茨·欧维尔克交往。
1871年	患病并暂时休假。在瑞士卢加诺、特里普申、伯尔尼高地以及德国瑙姆堡、莱比锡和曼海姆均有逗留。
1872年	2-3月：在巴塞尔做系列讲座，题目为《论我们教育机构的未来》（在其死后才作为遗稿发表）。
1872年	3月22日：拜罗伊特节日剧院奠基；尼采在拜罗伊特。
1873年	《不合时宜的沉思》“第一篇：施特劳斯——表白者与作家”。
1873年	《希腊人悲剧时代的哲学》（在其死后才作为遗稿发表）。
1873年	最近从这一年开始，尼采不断受到类似偏头痛的疾病的困扰。
1874年	《不合时宜的沉思》“第二篇：历史学对于生活的利与弊”和“第三篇：作为教育者的叔本华”。
1875年	10月：尼采与音乐家彼得·加斯特（原名：海因里希·科泽里茨）相识。
1875年	《不合时宜的沉思》“第四篇：瓦格纳在拜罗伊特”。
1876年	8月：尼采参加首届拜罗伊特音乐节；与瓦格纳出现疏远的迹象。
1876年	9月：与心理学家保罗·雷伊相识。病情加重。
1876年	10月：巴塞尔大学准许尼采休假以便其恢复健康。尼采与雷伊以及德国女作家玛尔维达·冯·迈森布格（Malvida von Meysenbug）在意大利的索伦托度过了1876/77年的冬天。
1876年	1876年10月尼采与瓦格纳最后一次晤谈。
1876年	《人性的、太人性的》（上卷）。
1878年	1月：瓦格纳最后一次寄作品给尼采：《帕西法尔》。
1878年	5月：尼采致瓦格纳的最后一封信，随信还附上了《人性的、太人性的》一书。尼采与瓦格纳大如的友谊终结。
1879年	日益严重的疾病迫使尼采放弃了在巴塞尔大学的教职。大学方面为其提供了未来六年的退休金。
1880年	《人性的、太人性的》（下卷）之“漫游者和他的影子”。
1880年	3-6月：首次在威尼斯逗留。
1880年	从11月起：第一次在意大利热那亚过冬。
1881年	《朝霞》。
1881年	第一次在瑞士上恩加丁河谷的希尔斯—马里亚村度过夏季。
1881年	11月：尼采在热那亚第一次观看比才的歌剧《卡门》。
1882年	《快乐的科学》。
1882年	3月：意大利西西里之行。
1882年	4月：尼采结识了露·冯·莎乐美（Lou von Salomé），后向其求婚但遭到拒绝。
1882年	在意大利的拉帕洛（Rapallo）过冬。
1883年	《扎拉图斯特拉如是说》的第一卷和第二卷。
1883年	2月13日：瓦格纳去世。
1883年	从12月起：第一次在法国尼斯过冬。
1884年	《扎拉图斯特拉如是说》的第三卷。
1885年	《扎拉图斯特拉如是说》的第四卷（最初以内部出版物的形式发表）。
1885年	5月：尼采的妹妹伊丽莎白与作家及殖民者伯恩哈德·弗尔斯特（Bernhard Förster）结婚；伊丽莎白多年来一直与尼采不和，曾经和好过，后再次闹翻，（尼采死后）她还曾伪造过尼采写给她以及母亲的信。
1886年	《善恶的彼岸》。
1886年	《悲剧诞生于音乐精神》与《人性的、太人性的》的新版本。
1887年	《道德的谱系》。
1887年	《朝霞》、《快乐的科学》与《扎拉图斯特拉如是说》（前三卷）的新版本。
1887年	4月：尼采第一次来到意大利的都灵。而在丹麦的哥本哈根大学，格奥尔格·勃兰克斯开设了关于尼采的讲座。
1888年	5-8月：《瓦格纳事件》。《狄俄尼索斯颂歌》写就（1891年发表）。
1888年	9月：《敌基督者》（1894年发表）。
1888年	10-11月：《瞧这个人》（1908年发表）。
1888年	12月：《尼采反瓦格纳》（1895年发表）。
1889年	《偶像的黄昏》。
1889年	1月：尼采在都灵精神崩溃。后被送入德国耶拿大学的精神病院。
1890年	尼采的母亲将儿子带回瑙姆堡。
1897年	母亲去世。尼采被送至魏玛其妹妹处。
1900年	8月25日：尼采在魏玛去世。
1901年	彼得·加斯特与尼采胞妹伊丽莎白·弗尔斯特—尼采从尼采19世纪80年代的遗稿中挑出500多断片编辑出版，伪托书名为《权力意志》。
1906年	1906年又再次出版了差不多同样数量的断片。

译后记

译事三难，信为最难。难就难在谬误之不可避免。无数译者在序言或后记中说自己水平有限，错误在所难免，其实并非谦辞，毕竟我们不过都是凡人。首先是理解的偏差。如果说文学阅读时，人们尚且会说“一千个人有一千个哈姆雷特”，那么哲学翻译时，作品内容之深刻，语句之繁复，皆是妨害译者修成正果的业障。至于有些段落连母语人士都感觉信屈整牙、令人费解，身为译者的我们就只能见仁见智了。所以译者的视野直接决定了原作与译者“视野融合”的质量，而文本意义的实现正有赖于此。然则书籍翻译又是个十分漫长的过程，译者不是机器，很难一直保持相同的状态，有时或许下笔如有神助，有时则是旬月踟躇，难见寸功。而译者的身体条件更是译本质量的保证。再则德语乃是表音文字，语言之基即在字母的排列顺序，往往一个字母的增减竟成意义之迥异与语法之殊别。谨举两例，Bürger（担保）与Bürger（公民），两者的差别只在最末的字母；而konnten（“能够”的过去时）与könnten（“能够”的虚拟式）则仅仅是通过两个点来承载一个很重要的语法信息。西方哲学家于分析其实与其语言大有关系，而译者虽然均在目的语上浸淫多年，但仍需克服自傲心理，面对西文本时必须慎之又慎，不可想当然耳。谨慎也是译者克服上述所有问题必有的态度。纵然谬误如物理学上的误差般不可避免，译者仍要认真做好每个细节，争取最大限度接近真值。

尼采此书文字恣肆，才情非凡，嬉笑怒骂，词深入天，细读来竟有些“非汤武而薄周孔”的意思。然则其人生于西方“原罪”文化之中，每受德国唯心主义与辩证法熏陶，兼采英国心理学与进化论之长，以语源学为解牛之刀，更有卓然不群之志，遂成此鞭辟入里之文字。译者本人才气不足，不敢存并驾齐驱之奢望，唯愿勤能补拙，为我国读者奉献一诚意之作。所幸对于翻译者而言，当今时代正是最好的时代。以前从事翻译的老先生，经常为查找一个人名地名而耗去很多光阴与精力，而如今全球化与网上电子资源的发展，却让这一切都变得很容易，所以如今的我们没有理由不翻译得比前人更准确翔实。是故凡是本书所涉人名和地名，若Pütz版已给出注释，则按Pütz版翻译，若没有，则认真求索，全部给出相关注释，尤其注重与尼采本人以及上下文之关联。而所涉引言，则首先一定先去寻找已有的中译本，找到相关文字出处，并参照德文译出，特别是相关的章节目次按已有中译本的构架给出，方便中国读者按图索骥。至于尼采本人的引言，则全部依照华东师范大学出版社“复注本尼采著作全集”的翻译，略有修改。另外，本书的翻译同时还参考了三联版周红老师与漓江版谢地坤老师的译本，周老师文字轻快流畅，谢老师平实质朴，均给了我很多启发，在此谨表谢忱！同时也向尼采所引文献的所有中译本译者表示感谢！

承蒙刘小枫与倪国两位先生错爱，委托我翻译此书。不料这样一本小册子，竟然一拖再拖，实在汗颜。而两位先生未曾有过苛责，如此宽容厚意，不能不让人拿出百分之一百二十的气力，力求做出目前中国最好的译本与笺注，奉献给两位先生。唯有如此，才能稍解我内心之惭愧。同时还要感谢本书的责任编辑彭文曼女士对整个工作的支持与帮助。如果海德格尔所言不差，那么“谢”（danken）与“思”（denken）当是同源，我们有了感激之思方有感激之言。其实在我们说出谢意之前，就已经先行谢过了。从这个意义上说，这本极耗心血与思考的译作，其实正是为感激而生的。

梁锡江

经年累月足不出户之日于上海

