



论道德的 谱系

尼采 著 周红 译

现代西方
学术文库

现代西方学术文库

论道德的谱系

尼采 著 周红 译

生活·读书·新知 三联书店

(京)新登字007号

责任编辑：袁 春

封面设计：张 红

现代西方学术文库

论道德的谱系

LUN DAODE DE PUXI

〔德〕尼采 著

周红 译

生活·读书·新知三联书店出版发行

北京朝阳门内大街166号

新华书店经销

北京双桥印刷厂印刷

850×1168毫米 32开本 4.5印张^{*} 108,000字

1992年5月第1版 1992年5月北京第1次印刷

印数0,001—7,000

定价 3.40 元

ISBN7-108-00445-3/B·100

现代西方学术文库

“文化：中国与世界”编委会编

文化：中国与世界系列丛书

译 序

尼采,弗里德里希·威廉(Friedrich Wilhelm Nietzsche, 一八四四——一九〇〇)是十九世纪末著名的德国哲学家,他的作品以直捣人性底蕴的气魄和淋漓酣畅的文风见称,尤以在美学和道德哲学方面的著作享誉世界。主要著作有《悲剧的诞生》、《札拉图士特拉如是说》、《善恶的彼岸》、《论道德的谱系》等。

《论道德的谱系》一书出版于一八八七年,时距尼采因病辞去巴塞尔大学教职已历八年。自《论道德的谱系》问世以后,尼采的健康状况更趋恶化,最终于一八八九年初患精神分裂症。从一八八九年患病至一九〇〇年辞世时止,尼采没有再恢复过理智。

继《论道德的谱系》之后,尼采虽于一八八八年先后完成了《反基督教》、《瓦格纳事件》等篇,但就理论体系而言,这些作品均不能和《论道德的谱系》相提并论。至于尼采的其它名篇,如《札拉图士特拉如是说》、《善恶的彼岸》等,均发表于《论道德的谱系》之前,其中《札拉图士特拉如是说》虽是尼采的集大成作,但在论理方面远不及《论道德的谱系》清晰明了,连尼采本人都承认《札拉图士特拉》费解,“恐怕很少有人能真正读懂它”。《论道德的谱系》则不然,它条理清晰,论述充分,虽然仍旧带着尼采惯用的格言警句风格,但不论从写作时序还是从理论体系上看都是尼采的成熟之作。鉴于尼采拟对所有价值进行重新评价的《强力意志》一书在他去世时尚未成章,只留下一些断句残篇,所以《论道德的谱系》一书也可以称之为尼采道德哲学的代表作。

尼采本人显然也对《论道德的谱系》有着某种偏爱，在这本书发表后的半年中，尼采在给友人的信中一再提到它，例如他在一八八七年十二月二十日写给加斯特的信中写道：“那最后一本书（指《论道德的谱系》）确有些惊人之处。我前天重读它时感到异常惊奇，就像在读一本新书一样。”次年，尼采在身体状况急剧恶化，有时失去知觉达数小时，甚至整天整夜没有知觉的情况下写信给奥沃贝克，不无感叹地说：“我最后那部书（仍指《论道德的谱系》）披露了一个事实：当弦绷到了极限的时候，任何一种情绪都可能使一个人采取暴力。”尼采在精神崩溃前几个月完成的自传《看哪！这人》中，曾就《论道德的谱系》作了如下的概述：

“这部谱系的三章在惊世的表达、立意和艺术方面都可以说是所有文字中最耸人听闻的……。在每一章的结尾；……都可以透过浓重的烟雾看到一个崭新的事实。”

“第一章阐述的事实是基督教心理：即基督教产生于怨恨精神，而不是像人们通常相信的那样产生于“圣灵”。就其本质来说，基督教是一场反向运动，是一场反对高贵价值统治的伟大起义。”

“第二章说明的事实是良心心理：即良心并不是像人们所相信的那样是‘人心中的上帝之音’，而是残酷的本能。这种本能由于不能再向外释放就转向反对自身。残酷，这一最古老、最难以想像的底层文化在这里第一次得到了揭示。”

“第三章所回答的问题是：禁欲主义理想、僧侣理想既然是有害理想之最，既然是一种终极意志，一种颓废理想，那么它的巨大威力来自何方？答案不是像人们所相信的那样来自上帝对僧侣的背后支持，而是由于缺乏更好的理想，是由于禁欲主义理想乃迄今唯一的理想，是由于它没有对手，由于‘人宁可追求虚无也不能无所追求’——最主要的原因是缺少一种对立的理想，直至札拉图斯特拉的出现——读者明白我的意思。以上是一个心理学家重新评

价所有价值的三项关键性准备工作……”

由此可见，尼采本人是把《论道德的谱系》当做理解他的超人哲学的必由之路来看待的。

和近现代西方的实证主义伦理学发展趋势相悖，尼采不谋求用现成的理性来解释和规范人的行为准则，而是直捣人性的底层，揭示道德观念产生的自然、社会、生理甚至病理条件，发掘人们在不同的时期、不同的条件下创造不同的价值判断的共同的原始动力。尼采认为“善”与“恶”和“好”与“坏”这两种对立的价值判断其实与功利、实惠、善行并无干系，它们是人出自不同的社会地位和生理条件对自身的行为所做的肯定性判断。贵族的“好”是一种原发的自我肯定，而“坏”是派生的，是贵族对非我的否定，是次要的。做这种价值判断的前提是体魄的健壮和行动的自由。奴隶道德则以对非我的否定为原生的和主要的判断，谓之“恶”，然后借助于上帝的力量衍生出“善”的自我肯定。尼采认为，这两种自我肯定的原动力是同一种“强力意志”，但“善与恶”的价值判断是在“强力意志”受到生理障碍情况下的产物，可惜由于人类生理知识的贫乏，人们只能在心理和道德领域里找寻障碍的原因和治疗方法，结果使这种障碍引发的病症愈发沉重得不可救治。

尼采对道德起源和人性的挖掘为西方现代用生理学和病理学方法分析人的行为和心理拓开了道路。现代心理学家弗洛伊德就自称从尼采的哲学中得到了启迪。就此而论，尼采承袭了欧洲文化中的理性思维的传统，他对意志的作用的挖掘恰好说明了他不让自己囿于现成的理性，试图另辟蹊径，用以解释已有的理性尚未解释的那部分人性，其结果是发展了关于人的理性思维。

尼采道德哲学的出发点是人的不平等。他坦率地承认他偏爱“主人道德”，偏爱上等人的“好与坏”的价值判断，他写道：“不能因猛兽捕食羊羔而责怪猛兽”，因为那是强者的残暴天性使然。他认

为弱者也希望有朝一日成为强者，但是他厌恶弱者使自己成为强者所使用的手段，称那是发生了生理障碍的生命为维护其生存而进行殊死搏斗时采取的伤害性举动，是病态。他把代表“主人道德”的高贵者称为“野蛮人”，说他们“无异于非常漂亮的、伺机追求战利品和胜种的金发猛兽”，而把代表“奴隶道德”的低贱者称为“虫人”，说他们发明了各种自我摧残的手段，是“人类的灾难”，但与此同时又不得不承认他们有肯定生命的原动力，承认他们的行为是他们的“最佳生存状态和最优创造能力的最基本和最自然的条件”。

尼采虽然偏袒贵族的“主人道德”，但他并不是像一向被解释的那样意在恢复“主人道德”，相反，尼采指出，基督教的“奴隶道德”早已统治世界多年，现在到了超越道德，肯定道德背后的“强力意志”的时候了。这样他就从一种偏袒“贵族”、“主人”、“少数人”的出发点得出了一种关于人的行为动力的抽象：强力意志使处于强者地位的人行动过激，使处于弱者地位的人反应过激，而以往关于道德的价值判断无非是对这些过激行动，特别是对过激反应的正名。于是尼采对于道德起源的这一深层探讨不仅影响了二十世纪的存在主义哲学，而且还引发了当代行为科学中的一系列中层理论和实践理论（如对于动机和情绪的探讨、对于过激行为的解析等等），从而缩小了人之间相互理解的距离。同时可以想见，尼采对个人意志的过分强调和对人的另一种基本需求即安全需求的过分藐视使他对社会契约的认识失之偏颇，因此在以实证主义为主流的二十世纪伦理学中地位甚微。

尼采是一位语言大师，原文中采用的文字达八种之多，其中有整段、整页的拉丁文。为了比较准确地转达著者原意，我在拉丁文方面请教了美国布兰代斯大学的 Binion 教授，中国社会科学院哲学所的叶秀山、傅乐安两位先生，在法文、意大利文方面请教了中

国社会科学院西欧所的杨祖功、罗红波两位先生；此外，在我译书的过程中得清华大学何兆武先生、商务印书馆高崧先生的关怀与鼓励，在此一并表示谢意。

译 者

于一九八八年

目 录

译序	1
前言	1
第一章 “善与恶”、“好与坏”	10
第二章 “负罪”、“良心谴责”及其它	38
第三章 禁欲主义理想意味着什么?	75

前 言

一

我们这些认知者却不曾认知我们自己。原因很清楚：我们从来就没有试图寻找过我们自己，怎么可能有一天突然找到我们自己呢？常言道：“哪里有你们的珍宝，哪里也便有你们的心。”此言有理，而我们的珍宝却是在知识的蜂巢里，我们总是在途中奔忙，像天生就有翅膀的生灵，像精神蜂蜜的采集者，我们的心所关切的事只有一桩，那就是把某种东西“搬回家”。至于生活本身，即所谓的“经历”，我们之中有谁足够认真地对待过它？或者说有谁有足够的时间去认真地对待它？恐怕我们的心根本就不在关心这桩事情，我们的心根本就不在那里，甚至连耳朵也不在那里！一个入静的教徒或一个陷入沉思的人在刚刚听到午时十二响的钟声后会突然惊醒自问：“刚才钟响是几点”，我们也会在事情发生后揪揪耳朵，非常惊诧而又尴尬地问道：“我们到底经历了些什么？”甚至“我们究竟是谁？”然后就像我们刚才讲过的那样，在事情发生过后历数我们的经历、我们的生活、我们的存在那惊心的十二声钟响——啊！还数错了……我们对自己必定仍然是陌生的，我们不理解自己，我们想必是混淆了自己，我们的永恒定理是“每个人都最不了解自己”，——对于我们自身来说我们不是认知者。

二

我写这篇辩论文章来探讨我们道德偏见的起源。我关于这个问题的思想曾经在我的一本格言集中初次简略地表述过，那本书的书名是《人性的、太人性的。写给自由神》。我在索伦托开始写那本书。那是一个冬天，冬天使我像漫游者中断旅行一样停下来回顾我的精神走过的那段遥远而危险的里程。我说的是一八七六年至一八七七年那个冬天。我的那些思想产生的时间比这还早。我在这篇文章中将要阐述的基本上还是那些思想。但愿这段漫长的间隔会使那些思想变得更成熟、更鲜明、更强烈、更完美！我经过了这么长时间仍然坚持这些思想，而这些思想又彼此更严密地补充、交织、渗透，这就使我更为乐观地相信，我的那些思想恐怕从一开始产生时就不是孤立的，不是随意的，不是偶发的，而是产生于一个共同的根源，产生于一种深沉的、渴望知识的基本意志，这种意志表述得越来越准确，而且它还要求更加准确的东西。唯如此才适合于一个哲学家。我们在任何地方都没有权利孤立地看问题，我们既不能孤立地犯错误，也不能孤立地接触真理。就像果子必然生长在果树上一样，我们的思想，我们的价值，我们的是与非、假如与抑或都是从我们身上派生出来的，都是同源的，都是彼此互相关联的，同时，都是一个意志、一种健康、一片土地、一个太阳的见证——我们的这些果实合你们的口胃吗？——但是这与那些果树有何相干！与我們有何相干！与我們哲学家有何相干！

三

我有一个连我自己也不愿意承认的奇特的顾虑，这个顾虑是和道德有关的，是和迄今为止地球上所有被誉为道德的东西有关的。这个顾虑从我的孩提时代起就自发地、连续不断地和我的环境、年龄、教养、出身发生着矛盾，所以我几乎可以称这顾虑为我的“先天”了。由此，我的好奇心和我的疑问就总是停留在一个问题上，即究竟什么是我们关于善和恶的观念的起源？事实上，我十三岁那年善与恶的观念的问题就开始追踪我；当我还在人称“一半儿戏，一半敬神”的年纪时，我已经就这个问题写了我的第一篇文章儿戏：我的第一篇哲学习作。我当时对这个问题的解决方法就是公平合理地把上帝尊为恶之父。这是不是我那“先天”要求我做的？啊！那新颖的、不道德的，至少是与道德无关的“先天”，还有那从这先天中喊出来的如此反康德的、如此神秘的“绝对命令”，我越来越乐于倾听，而且不仅限于倾听这“绝对命令”，是它们要求我这样做的吗？值得庆幸的是我逐渐学会了区别神学偏见和道德偏见，而且我不再在世界的背后寻找恶的根源，少许历史和哲学方面的训练，加上一种在一般心理问题上的天生的挑剔意识在很短的时间内就把我的问题变成了另外一个问题，即人在什么样的条件下形成了善与恶的价值判断，这些价值判断本身的价值又是什么？到目前为止，它们对于人类繁荣是起阻碍作用还是起推动作用？它们是不是生活的困苦、褫夺、退化的标志？抑或是相反，它们显示了生活的充实、力量和意志，显示了生活的勇气、信心和未来？对于这个问题我找到并且尝试了各种答案，我区别时代、民族、个人的等级；我把我的问题专门化，从答案中引出新的问题、新的研

究、新的推测和新的概率，直至我最终到达了一个奇特的境地，一个奇特的领域，一个完整的、沉默的、发展的和繁荣的世界，这些鲜为人知的秘密的园地——噢！我们这些认知者有多幸福，假如我们懂得保持足够时间的沉默的话！……

四

一本简单明了，明智而又冒失的小书给了我公开阐述我关于道德起源的假设的第一次冲动。在那本小书里我第一次清楚地看到了对于道德起源的颠倒的、反常的英国式态度，因而它以它那对一切对立、和一切相悖的吸引力吸引了我。那本小书名叫《道德感受的起源》，出版于一八七七年，作者是保尔·李博士。我想我还从未读过什么东西像我读这本书这样逐句逐段地不赞成。可我并不带有任何厌烦和急躁。刚才提到我当时也在写一本书，在那本书里我时而摘引李博士那本书里的话，并非为了驳斥——我能通过驳斥成就什么呢！而是以一种积极的精神，用更可能的假设代替不可能的假设，有时乃至用一种错误代替另一种错误。如前所述，那是我第一次披露我的关于道德起源的假设，眼下这些论文就是论述这些假设的。我那时做得很笨拙，好像我在最后关头要把自己隐匿起来似的。我那时还不自由，还没有表达这种特殊事物的特殊语言，还有各式各样的故态复萌和犹豫不决。读者可以分别参考一下我在《人性的，太人性的》第五十一页中关于善和恶的双重发展史的论述（也就是分别从高贵者和奴隶中间产生的善恶）；第一一九页及以后数页中关于禁欲主义道德的价值和起源的论述；第七十八、八十二页以及第二册第三十五页中关于“风俗的伦理”那个古老得多、原始得多的道德形式是与老生常谈的利他

主义的道德价值评定方式远隔天渊的论述（李博士和其他所有英国道德起源学家都把它看作是道德价值评定方式本身）。此外还有第七十四页中，《漫游者》第二十九页中，以及《曙光》第九十九页中关于正义的起源是在差不多势均力敌的双方之间进行的一种平衡的论述（均衡是所有条约的前提因而也是一切权利的前提）。另外还有我在《漫游者》第二十五、三十四页中关于惩罚的起源的论述。恐怖的目的，对于惩罚而言既不重要，也非本原（如李博士所说：——这样的目的，只是在特定的环境下才对惩罚提出来，而且总是作为次要的，作为某种附带的东西）。

五

说到底，我那时候关心的问题远比我自己的或别人的关于道德起源的假设更为重要，或者更确切些说，道德的起源只不过是通向一个目标的许多手段之一，对于我来说，问题在于道德的价值——为此我必须几乎是单独地和我的伟大的老师叔本华论战，我那本书的全部热情和挖苦都是为他而发的，就像他是那本书的读者一样。因此那本书也是一篇论战文字，它专门探讨“无私”的价值，同情的本能的价值，自我否定和自我牺牲的本能的价值，而叔本华恰恰是把这些东西加以粉饰、神化，使之超验，以致于叔本华最后把它们当成了“价值自身”。由此出发他开始否定生活，也否定他自己，可是从我的心中产生出的一种更触及本质的猜疑，一种不断深化的疑虑，恰恰是反对这些本能的！恰恰是在这些本能中，我看到了人类的巨大危险，人类的最高超的欺骗和诱惑——人类将被引向何方？将被引向虚无？——恰恰是在这里我看到了终结的开端，看到了停滞，看到了疲于怀旧的倾向，看到了意志反抗

生活，看到了最后一场瘟疫的温柔的、忧伤的预兆：我理解了风靡一时的同情的道德，甚至连哲学家们都被这种道德传染了，弄病了，这不正是我们那变得可怕的欧洲文化的最可怕的病兆吗？这不是迂回地走向新佛教，走向一种欧洲人的佛教，走向虚无主义吗？这种现代哲学家们对于同情的偏爱和过奖却是件新生事物：现代以前的哲学家们恰恰是一致否定了同情的价值。我只需列举柏拉图、斯宾诺莎、拉·罗彻福考和康德，这四个人的思想相差很远，但他们在一个问题上是一致的：他们都给同情以很低的评价。

六

乍看起来，这个关于同情的价值和同情的道德的问题（我反对可卑的现代伤感情调）不过是一个很孤立的问题，是一个自在的问号；但是如果有谁坚持研究这一问题，并且学会怎样提问，那么他就会得到和我相同的经验：一个巨大的、崭新的境界就会展现在他面前，一种可能性，像一场骗局一样，就会旋即抓住他，各种各样的猜疑、顾虑、恐惧就会袭来，对于道德、对于所有的道德的信念就会开始动摇——最后，一个新的挑战就会被提出。让我们来宣布这一新的挑战：我们要批判道德的价值，首先必须对道德价值本身的价值提出疑问——为此还需要认识这些道德价值产生、发展和推延的条件和环境，认识作为结果、作为症候、作为面具、作为伪善、作为疾病、作为误解而存在的道德，同认识作为原因、作为医药、作为兴奋剂、作为抑制物、作为毒药而存在的道德。到目前为止，这一认识既不存在也没有被看作是迫切需要的东西，人们把这些道德价值的价值看作是现成的、事实存在的和不容置疑的，人们也从未对“善人”比“恶人”价值高这一命题产生过丝毫怀疑和动

摇。价值高的意义在于对整个人类，包括人类的未来有所促进、有所裨益、使之繁荣。倘若真理与此相反，那么，怎样呢？倘若在“善”中有退化的征兆，蕴含着危险、诱惑、毒药、麻醉物，由此，现实的存在以牺牲未来为代价，或许现实会变得更舒适，危险性会更小，但同时也是更卑微、更低级；——倘若道德使人类永远无法到达本来是可能达到的强盛和壮丽的顶点，那正是道德的罪过？道德恰好是危险的危险，那又怎样呢？……

七

只需说明一点，自从这副图景展现在我的面前以后，我就有了理由去寻找博学的、勇敢的和勤奋的同志（我仍然在寻找），目的是要带着新出现的问题和新的眼光去漫游那巨大的、遥远的、隐蔽的道德王国，这道德是真实存在的，是真实地被人们经历过的：这难道不是几乎意味着要发掘那个王国吗？……如果我在这里除了别人之外还想起那位李博士来，这似乎是因为我丝毫也没有怀疑，为了取得答案，他的提问方式本身就会迫使他运用一种更正确的方法。我是否在欺骗自己？无论如何，我的愿望是给这样一位敏锐而公正的观察家指出一个更好的方向，引导他去研究真实可信的道德史，并且及时地警告他戒备英国式的蓝色的假设，因为很明显，对于一个道德起源学家来说百倍重要于蓝色的是灰色。具有说服力的是有证据的、可以确定的、真实存在的东西，简言之，是人类道德史的全部冗长的、难以辨认的象形文字。这些都不为李博士所知，但是他读过达尔文，因而他在他的假设中毫不相干地使达尔文式的猛兽和最时髦、最有节制的道德懦弱者的规矩地握手言欢，而后者面带着一种善良和真诚的宽容，在这宽容中掺着一丝悲