

# 《尼采遗稿选》导读

张汝伦(ZHANG Rulun)\*

**摘要：**本篇导读主要包含三部分。第一部分介绍了尼采研究现状与尼采哲学特性：尼采在中国遭遇的“热烈的冷淡”和尼采哲学的另类难懂有关，他的哲学有一种开创性的片面、矫枉过正的偏激和突破墨守平庸的怪诞。第二部分划分了尼采思想发展的两个阶段：第一阶段主要受叔本华、瓦格纳及希腊悲剧的影响；第二阶段中他从正面主要提出了权力意志和永恒轮回的思想；从负面对宗教、道德和旧哲学进行了批判；而虚无主义学说贯穿他思想的两个基本方面。第三部分则阐述了尼采遗稿的内容和价值：尼采真正的哲学是作为“遗稿”留下的。

**关键词：**尼采遗稿；权力意志；永恒轮回；价值重估

## An Introduction to

## *Nietzsche's Selected Posthumous Manuscripts*

**Abstract:** This article mainly consists of three parts. The first part covers contemporary studies in Nietzsche's philosophy and describes the basic

---

\* 张汝伦，复旦大学哲学学院教授（ZHANG Rulun, Professor, School of Philosophy, Fudan University, Shanghai）。

characteristics of his philosophy. His philosophy has been received with “ardent indifference” in China, which is partly due to its strangeness and abstruseness. His philosophy has three properties: one-sidedness in breaking new ground, extremeness in overcorrecting previous philosophy, and weirdness in surmounting previous mediocre and conservative philosophy. The second part focuses on two stages of his philosophy: In the first stage he was mainly influenced by Schopenhauer, Wagner and the Greek tragedy; in the second stage, Nietzsche developed his doctrines of the will to power and the eternal recurrence and criticized religion, morality, and previous philosophy; and he completed both his philosophical construction and his criticism in the theoretic framework of nihilism. The third part expounds Nietzsche’s posthumous manuscripts and affirms their significance and value. Then, it is concluded that the real Nietzsche’s philosophy lies in his posthumous manuscripts.

**Keywords:** Nietzsche’s posthumous manuscripts; will to power; eternal recurrence; reevaluation

## I

不管喜欢不喜欢，理解还是不理解，尼采对于人类思想的重要性今天已很少有人怀疑。他与马克思、弗洛伊德一起，被称为现代世界的三大先知。西美尔、海德格尔、雅斯贝斯、勒维特、芬克、福柯、德里达、德勒兹、巴塔耶、布朗肖这些有影响的、原创性的大哲学家，都写过研究他的专门著作，萨特曾计划写一部关于尼采和瓦格纳的小说。弗洛伊德和韦伯公开承认尼采对他们的重要影响。凡此种种，足见其哲学的激发力和魅力。还在他在世时，已经形成了尼采工业（即研究他的专门事业），而他身后，人们对他的兴趣更是延续了一个多世纪，方兴未艾，蔚为可观。尼采的著作，不断以各种文字在世界各地出版，研究尼采的文献，更是汗牛充栋，层出不穷。福柯说：“尼采标准着一个开端，超越这个开端当代哲

学才能再次思考；毫无疑问，他将继续长期支配它的进展。”<sup>①</sup>

然而，颇为反讽的是，尼采又是一个极难读懂的哲学家，许多自称喜欢尼采的人，其实根本不懂尼采在说什么，他们或者满足于鹦鹉学舌般把尼采一些话复述一遍，再无其他；或者以尼采杯酒，浇自己的块垒，按照自己的意思用尼采为自己张目。这在尼采研究深入发展的西方国家尚且不免，在中国就更是如此。

尼采很早就进入中国，热衷谈论尼采的大有人在。尼采的各种著作的中文译本已有不少，但像样的研究著作与论文很难看到。如果说西方思想家在中国都难免是一种学术时尚，而不是深入研究的对象的命运的话，尼采尤其如此。人们对尼采与女人的关系，比他与柏拉图的关系更有兴趣。在进入中国的西方哲学家中，也许尼采是最为出名，被人谈论最多，但却研究最少的人之一。尼采在中国的遭遇可用“热烈的冷淡”来概括。

抛开我们对于西方思想的实用主义的虚浮态度不说，尼采在中国遭遇的“热烈的冷淡”，当然也与他思想的极为另类难懂有关。记得笔者自己在“文革”中第一次看《查拉图斯特拉如是说》时，简直一头雾水，在那优美热烈的文字后面，却不知作者说的是什么。后来才明白，尼采漫说的对一个中学生，即便对于大学教授，要理解他也是相当困难的。

尼采哲学之难，首先在于他不像别的哲学家，尽可能让自己的著作和哲学远离自己的生活 and 生命。因此，研读一般哲学著作，如《纯粹理性批判》，我们不必了解作者的生平遭遇、感情生活和健康状况。亚里士多德甚至认为，对于一个哲学家，我们只要知道他活着，他工作，他死了就足矣。康德也用 *de nobis ipsis silemus*（关于我们个人，我们将什么也不说）作为他主要著作的箴言。卢梭的生平很另类，可我们无须知道他的生平照样可以读懂《社会契约论》。尼采则不然，他说他喜欢血写的文字，他的著作也的确与他个人生命息息相关。“有很多理由相信，尼采许多文本的思想就像是日记或个人笔记，告诉我们一些关于他自己和他关于这些文本处理的问题的看法，而不是以客观非个人的成果为目标的产物。”<sup>②</sup>

① Foucault (1970: 342)。

② Horstmann (2012: 180)。

因此，了解尼采的生平以及它在何种程度上影响和形成他的思想和著作的特点，是十分必要的。尼采 1844 年 10 月 15 日出生于德国东部萨克森州一个叫 Röcken 的村庄。父亲是一个新教牧师，在他 5 岁时便去世。尼采有一个弟弟，不到两岁便去世。死亡的突如其来和横暴的经验，从尼采幼年一直到成年，都对他的思想有深刻的影响。尼采自小与他寡母、妹妹，还有两个未出嫁的姑姑一起生活，家庭的阴柔气氛后来在他的思想中造成了强烈的反弹。

尼采早慧，很少与同龄人一起玩，而是以写作来消磨时光。他有极高的语言和音乐天赋，10 岁时就能作曲写诗弹钢琴，尼采对德语的掌握使得他在德国文学史上都占有一席之地。他 14 岁时以优异成绩从当地的学校毕业后，被推荐到著名的普福塔学校（Schulpforta）学习，这所学校曾培养出施莱格尔兄弟和费希特这样德国近代思想史上的大家。1864 年，尼采以优异的成绩从这所学校毕业，进入波恩大学（马克思的母校）学习神学和古典语文学，次年转到莱比锡大学学习古典语文学，深得业师里奇尔（Friedrich Ritschl）的赏识。

在莱比锡学习期间，尼采在一家旧书店发现了叔本华的著作《作为意志和表象的世界》，一下子就被吸引住了。在此之前，尼采对当时流行的学院哲学不感兴趣，叔本华哲学使他看到了另一种哲学、直接面对生活的哲学的可能。由于他在古典语言当面的天赋和里奇尔的大力推荐，尼采大学未毕业就被瑞士巴塞尔大学聘为古典语文学的副教授（1869 年），一年后转为正教授。1872 年，尼采发表了他的第一部重要著作《悲剧的诞生》。书出版后，他的朋友音乐家瓦格纳和史学家布克哈特等都表示肯定，但他古典语文学的同行，包括他的老师里奇尔却一致否定，认为它无视古典语文学的行规和纪律，从此尼采逐渐被排除在古典语文学界之外。

其实，尼采真正的兴趣不在古典语言学，而在哲学。他向巴塞尔大学申请哲学教授的教职未能成功，而他的健康状况也不允许他继续从事教学工作。1879 年，尼采向学校提出辞呈。从此以后，尼采在他妹妹伊丽莎白的陪同下，在瑞士、意大利等地漫游、疗养。这段时间是尼采创作的高峰期，他的主要著作大都是在这时写成，但已开始出现精神分裂的征兆。1889 年 1 月 3 日，尼采在都灵大街上看到一个马夫虐待他的马，便跑过去

抱住马的脖子昏了过去，从此就和疯人院结下了不解之缘，尽管其间也几进几出，但始终没有真正康复。1900年8月25日，尼采在魏玛去世，享年56岁。从此以后，他和他的思想，就成了哲学史上一个永久的传奇。

以上只是尼采一生大致的外在经历，影响他思想和直接形成他思想特点的是他内在的人格特征和身体状况。首先是尼采糟糕的健康状况。他自幼体弱多病，一生饱受各种病痛和精神压力的折磨。他有周期性的神经问题和严重的眼睛疾患，使他几近失明。还有极端折磨人的长期偏头痛。这使得除了意大利北部一些地方和瑞士的英加第纳（Engadine）外，其他地方的生活都对他是无法忍受的。他糟糕的健康状况不但影响他的外部生活，而且也影响他的思想。而尼采又根本不在乎、甚至有意要将这种影响表达在他的文字中。

尼采悲惨的健康状况自然也极大影响他与他人的关系。除了将陪伴他一生的母亲和妹妹视为仇敌外，他与其他女性的关系也很难说得上融洽，他与女性关系的失败直接表现为他对女人和女性的各种要引起很大反感的观点中。<sup>①</sup> 尼采一生朋友不多，但即使和这些不多的朋友的关系，也难称融洽。他在讲到他称为“朋友”的人时经常语带怨恨，主要是责怪他们对他缺乏敏感，他抱怨他们不肯下功夫去研究他的著作，没有让他避免公众的忽视。<sup>②</sup> 这种心态自然使他倍感孤独和孤立。他虽然说他对荣誉没有兴趣，但却对不被世人承认耿耿于怀，总觉得那是由于他周围都是平庸之辈。这种怨恨心态也表现为他的思想和文字。在他留下的文字中有不少纯粹个人性的、与哲学没有什么关系的东西，任何尼采的认真读者都应该对此有足够的注意。

尼采最在意的也许还不是他不被广泛承认，而是他有限的读者根本不是他心目中的卓异之士，如果那样的话他不被承认也就认了；而都是些完全不够格的人。在他看来，他们不是不能就是不愿好好去理解他。他指责他们根本不准备相信他的想法，而只注意那些他们能够方便地拿来证明自

---

① 有关尼采对于女性的观点，可看他的《看这个人》中“我为何写这么好的书”那部分第5节，参看 *Ecce Homo*, KSA 6: 305—307。

② 参看 *Ecce Homo*, KSA 6: 362—364。

己已有想法的观点，当然也是曲解。不幸这就是他的命运，多数人读尼采不是为了读懂他往往惊世骇俗的见解，而只是为了以他的名义为自己的庸俗和卑鄙辩护。

作为一个极端自信的人，尼采根本不会认为他私生活的不幸与他不被社会大众接受，他的艰难处境部分得归咎于他自己人格的特性或缺陷，当然更不会接受别人对他的批评。他的这种心态在《看这个人》中表现得淋漓尽致。在那里他毫不犹豫、毫不遮掩地向世人宣告：“我知道我的命运。有一天，我的名字将与对某个非凡的事情——对一个好像地球上没有过的危机的回忆，对良知最深刻的冲突的回忆，与对一个招致反对一切迄今为止所有人都相信、要求和认为神圣的东西的决定的回忆联系在一起。我不是人，我是炸药。”<sup>①</sup>

由于极端自信和长期被孤独感笼罩，尼采完全不顾别人对他的看法，在思想上彻底我行我素，想怎么说就怎么说，很少有推理和论证，丝毫不管自己的想法是否站得住，所以他的哲学是最个人化的哲学。按照常理说，哲学追求的是普遍真理，哲学家应该尽可能不让自己的个人倾向、激情和好恶影响自己客观冷静的表述，更不用说直接表述自己的特殊情绪和爱憎、甚至偏见了。从理想上说，哲学家是代天立言，个人情绪性倾向和冲动在书面表达中越少越好。尼采正相反，他一方面坚决否定哲学上流行的“我”和“主体”概念，另一方面他自己的哲学离开他这个“我”是无法理解的。他恰恰极度厌恶那里不把自己生命融入哲学的哲学，而有意要让读者在他的文字中看到鲜活的生命。我们在绝大多数哲学著作中看到是沉静，但在尼采的著作中我们只能感受到热烈。如果说绝大多数哲学家是用理智在写的话，那么尼采是用无与伦比的激情在写。只有阴沉木性格的人才会不被他感动，尽管感动不等于同意。对于习惯了传统哲学文本风格的人来说，如何在融智慧、洞见、激情和偏见为一体的尼采哲学中提炼出真正超越他的个体性（这也是他终身反对的一个来自叔本华概念）的真理和智慧来，相当困难。

由于对学院哲学或正统哲学极为不满，尼采也就不认同自古以来哲学

<sup>①</sup> Ecce Homo, KSA 6: 365。

的许多规范和标准，也不准备按照这种规范和标准来写作，而一般哲学读者却是根据这些规范和标准来理解哲学著作的，这就使得尼采与他的读者之间缺乏共同认可的标准，对此没有足够意识和准备的读者，自然会觉得尼采的著作不可理解。但就尼采而言，他希望别人理解他，但又不打算用别人熟悉的话语方式来表达他的思想，他明确表示他讨厌“正常的”思维方式，他并不想说他表达的是普遍真理，而是明确表示那是他的真理。普遍真理和唯一真理在他看来都是形而上学的幻相。只有按照他自己的说法去读尼采，即按照尼采的方式去读尼采，我们才能理解他，才可能在他高度个人化和文学化的文本中发现真正智慧的洞见。

尼采是个杰出的文体家，他出色的语言表达能力，使得他可以在德语文学史上占有一席之地，人们至今认为他是与歌德、海涅并列的最优秀的德语散文家。尼采在他的著作中充分运用一切表达方式和修辞手法：比喻、隐喻、格言、寓言、双关、反讽、诗歌，等等。以至于我们在读尼采时必须时时提醒自己：“谁按照面值来对待尼采，照字面意思理解他、相信他，就完了。”<sup>①</sup>

除了他特殊的哲学表达方式外，尼采的难懂更在于他要颠倒和否定的是“一切迄今为止所有人都相信、要求和认为神圣的东西”，是大多数人思想行为的前提和基本原则，是许多人认为天经地义的东西，是离开或否定它们，人们觉得不知如何思想和行动的东西。正因为这样，在许多人看来，尼采的思想是离经叛道加胡说八道，是绝对无法理解，也无法接受的。尼采的噩运，相当程度是由此造成的。理解尼采，需要成为他那样的勇敢的怀疑者，即不是怀疑别人，而是怀疑自己，怀疑自己认为天经地义的东西。不经怀疑的东西就没资格称为“天经地义”。

相比西方人，对于我们中国人来说，理解尼采还有一层额外的困难，这就是要理解尼采的文化背景、尼采的时代、尼采生活的文化传统和文化氛围，尼采所面对的种种问题。金克木在谈读哲学书时说：“读哲学书的前提是和对方站在同一条起跑线上，先明白他提出什么问题，先得有什么

<sup>①</sup> Mann (1963: 99), 转引自 Montinari (2003: 6)。

预备动作或‘助跑’，然后和他一同齐步前进，随时问答。”<sup>①</sup>的确如此。尼采要挑战的是西方文化的一些根本问题，如世界、真理、宗教、道德等，是人类普遍的问题，但西方文化对它们有自己独特的理解和表达；而尼采作为西方文化的产儿，他必然是在西方传统的背景下挑战这个传统。因此，不先了解这个传统，也就是尼采哲学的起跑线，我们就无法确切理解尼采的思想。例如对于世界问题，如果我们对从柏拉图直到康德、叔本华的西方传统二元世界观缺乏了解，我们就无法真正理解尼采关于世界问题的种种思考。中国的西方哲学研究之所以不尽如人意，很重要的一个原因就是研究者缺乏起跑线意识。要理解尼采哲学，我们要比研究其他哲学家更加需要与他处在同一个起跑线上，因为尼采是直接挑战西方传统的根基。这就对尼采的研究者乃至读者提出了很高的要求，他们必须是有相当文化教养和哲学修养的人。

尽管尼采哲学不容易理解，但肯定不是不能理解。相反，由于他天才地洞见了现代性的种种问题，这些问题正越来越清晰地暴露在世人面前，我们现在比过去任何时候都更加具备理解尼采的外部条件。只是由于尼采哲学的特殊性，我们在读尼采时还必须意识到不能用阅读一般哲学著作的那种方式去阅读。除了要努力和尼采本人处于同一起跑线外，德国哲学家豪斯特曼提出的三点警告也值得注意：（1）不要指望尼采的著作表达的是无论什么它们处理的主题的平和中立的观点，它们表达的尼采自己的观点；（2）尼采喜欢用绝对肯定的语气来说话，这些表达极为笼统，常常有悖于正常人们对谦虚的期待和常识的要求，这些风格上的怪癖反映了他坚决蔑视多数人，尤其是那些他怀疑不愿意听他的人珍爱的东西，对此我们不必管它；（3）绝不要忘了尼采不要与“我们”，他的正常的、感觉迟钝的“学术界的”读者为伍。他不要成为“我们的一员”，相反，他坚持他称为“距离”的东西，以保持他的观点是他自己的，提醒我们他的独特性。<sup>②</sup>

只要我们记住这些，记得尼采是一个非常特殊的哲学家，他的哲学是

① 金克木（2011：322）。

② Horstmann（2002：185）。



非常另类的哲学，我们不能让他和他的哲学来迁就我们的阅读习惯和思想习惯，而应该努力去适应他的哲学风格和表达习惯，那么，阅读尼采会给我们一种非同寻常的享受和刺激。这种非同寻常的享受和刺激不是因为他的思想听上去就合情合理，更不是因为它的正确，而恰恰是因为它的片面、它的偏激、它的怪诞。这是一种开创性的片面、矫枉过正的偏激和突破墨守平庸的怪诞。尼采之所以吸引一切有思想的人，并不是因为他思想的超前，是所谓后现代的开山鼻祖；他关心的有些问题其实早已过时，有些问题只是在他生活的 19 世纪语境中才有意义。尼采的魅力，来自他以激进的眼光和彻底怀疑批判的态度来对待那些人类亘古以来的根本问题，促使和鼓励他的读者也以同样的彻底态度重新审视这些问题，从而得到思想的新生。

现在，就让我们来看看尼采哲学的一些主题。

## II

尼采身后声名鹊起，百余年来人们对他的兴趣有增无减，使得尼采主要的哲学论题即便是非专业读者也能说出一二；而对于尼采研究者来说，他的主要论题也基本没有争议。根据美国哲学家皮平的归纳，大致如下：首先是上帝死了，这已经成了谈论现代性问题之人的口头禅了。接着当然要数权力意志，即一切自然和人类世界都是权力意志，为支配和统治而斗争的零和游戏。尼采从批判基督教入手，进而批判道德本身。犹太教和基督教都是奴隶道德。基督教的动机和意义在于一种对强者、主人的怨恨情绪。基督教道德发展到登峰造极就是虚无主义。虚无主义的意思是：“没有什么是真的；一切都是允许的。”当代道德是畜群道德。我们现在需要重估一切价值，这种重估必须超越善恶。超人将是新价值的代表。一切事物都永恒地重现（永恒轮回）。没有客观价值或普遍的道德原则。所有理解都有其特殊视角。没有事实，只有解释，即便“物理学”也只是一种“解释”。“狮子和绵羊同一法则”是不可接受的；人类真正的优秀只是对少数精英而言的。我们感到意识控制我们所信所行的东西是一种幻觉。意识本

身就是一种幻觉。<sup>①</sup>当然，尼采的哲学远不止这些内容，他对艺术、人生和知识问题的思考都影响深远，非常重要。他的政治思想近年来也引起人们的广泛兴趣。如同《尼采译稿选》一样，本导读对这些内容不可能一一涉及，只能择其要者，略作介绍。

尼采哲学上述的丰富主题是在他 45 年的有效生命中逐渐发展起来的（最后 10 年作为哲学家的尼采其实已经停止工作了）。我们可以把他思想发展分为前后期两个阶段。第一阶段是从他出生到 1877 年，第二个阶段是从 1878 年到 1889 年他精神崩溃为止。在第一阶段首先值得一提的当然是叔本华哲学对他的影响和他对叔本华哲学的批判性接受。如前所述，尼采是 1865 年在莱比锡的一家旧书店发现叔本华的《作为意志和表象的世界》的，他后来在《不合时宜的沉思》的第三部《作为教育者的叔本华》中回忆说，他读了第一页就觉得那本书“是他为我写的。”<sup>②</sup>虽然此时尼采对叔本华的哲学早已持保留态度。

叔本华的哲学以康德的二元论世界观为出发点，即世界分为现象与本体，人只能认识现象世界，本体或物自身在人的认识能力之外，只是我们理性的设定。叔本华接受康德的现象本体二分，但主张本体也是可以认知的，本体就是意志，宇宙的万事万物，现象世界的一切，都只是意志的不同表现。意志是一种盲目的冲动，一种无穷的努力或永恒的生成，它实际上是一种原始的生命力，意志实际上是生命意志。它表现为动物的自我自存和繁殖后代的本能，也表现为满足自己生存需要的种种活动。然而，意志既然是一个无尽的追求，那么它永远也没有满足的时候。

叔本华从这种意志存在论中得出否定生命的悲观主义结论。在现实生活中，人追求幸福和欲望的满足，但永远不可能一劳永逸地得到满足。满足之后必然伴随着空虚与无聊，有追求新的满足，循环往复，以致无穷。幸福无非是从痛苦或缺陷中得到解放，但解放后必然又生新的痛苦。要真正摆脱痛苦只有彻底否定生命意志，达到物我两忘。

尼采对叔本华的哲学并不欣赏，虽然他后来说他从一开始就不相信叔

<sup>①</sup> 参看 Pippin (2012: 1)。

<sup>②</sup> *Schopenhauer als Erzieher*, KSA 1: 346。

本华哲学的体系<sup>①</sup>可能有点过甚其辞，但叔本华哲学的两大特征——二元论形而上学和悲观主义的确一直是尼采批判和否定的对象。尼采始终从根本反对柏拉图以降西方二元论形而上学的传统，坚持世界就是世界，不存在本体与现象之分。另一方面，他始终肯定生命和赞美生命，哪怕是生命（人生）的丑恶与痛苦。因此，也许人们有充分的理由说，尼采在哲学上是与叔本华对立的。不过，叔本华用非理性的意志作为世界最终原因的解釋却被尼采加以接受，他的权力意志概念很显然与叔本华的意志概念有继承关系。

但真正吸引尼采的，是叔本华的人生风格和哲学风格，正是因此他把叔本华当做“教育者”和人生的“榜样”。真正的叔本华是怎样的一个人，尼采并不太感兴趣，他是把自己的人格理想和人生理想投射在叔本华身上。所以他赞美叔本华与批判叔本华并不矛盾：他赞美的是作为他理想人格投射的叔本华；批判的是叔本华的哲学观点。当然，选择叔本华作为自己的人生榜样也并非毫无理由。叔本华与学院哲学的乖离，以不同于学院哲学的方式做哲学：“简单地说出深刻的东西，不用修辞学讲出感人的东西，严格科学但不学究气。”<sup>②</sup> 以及将对人生意义的思考融入哲学，都是尼采所欣赏的。但对于尼采来说，叔本华代表一种人的形象——“叔本华式的人的形象。”<sup>③</sup> 他后来在他的笔记中写道：“叔本华式的人驱使我怀疑一切我以前维护和高度评价的事情（包括希腊人、叔本华和瓦格纳），反对天才，圣人——知识悲观主义。我通过这条弯路达到清风拂煦的顶峰。”<sup>④</sup> 叔本华对他而言不是一种学说，而是代表他毕生追求的目标：“不仅是一个伟大的思想家，而且也是一个真正的人。”<sup>⑤</sup> 这样的人是“尺度、钱币和事物重量的立法者”，<sup>⑥</sup> 是不怕与现存形式和秩序处于最敌对的矛盾

① *Nachgelassene Fragmente* 1875—1879, KSA 8: 524。

② *Schopenhauer als Erzieher*, KSA 1: 347。

③ *Schopenhauer als Erzieher*, KSA 1: 371。

④ *Nachgelassene Fragmente* 1875—1879, KSA 8: 500。

⑤ *Schopenhauer als Erzieher*, KSA 1: 409。

⑥ *Ibid.*, KSA 1: 360。

之中的人，因为他想揭示活在他那里的更高的秩序和真理。<sup>①</sup>当然，这样的人必须承受常人无法承受的命运。

尼采早年还受到德国音乐家瓦格纳的影响，他们于1868年在莱比锡相识。次年尼采便去瑞士巴塞尔大学教书，瓦格纳当时住在离巴塞尔不远的Tribtschen，尼采经常去拜访瓦格纳，一度是瓦格纳忠实的崇拜者。瓦格纳吸引尼采的地方与叔本华相似，就是尼采在他的音乐中听到了对于生存的深刻思考和激发，在瓦格纳本人身上看到了对于当时德国中产阶级平庸文化的坚决否定和批判。就在他与瓦格纳相识的1868年，尼采在写给他的同学罗德（Erwin Rohde, 1845—1898）的一封信中说：“瓦格纳吸引我的地方也就是叔本华吸引我的地方，道德气氛、浮士德式魅力、十字架、死亡和墓穴。”<sup>②</sup>

瓦格纳的确对当时德国的音乐文化有强烈的不满和批判。他赞同叔本华的音乐观，即音乐有它自己的语言，音乐表达的是意志或事物本身。与黑格尔相反（他认为诗是最高艺术），叔本华将音乐视为最高的艺术，是音乐而不是语言最接近把握世界本身。这十分合瓦格纳的心意，他批判传统歌剧使音乐从属于语言，使用音乐主要为了说明或强调舞台上的行为。相反，他自己的歌剧突出了音乐，使之成为意志结构的表现，而把语言仅仅用来使听众明白音乐所表达的感情可能聚焦的对象和活动。瓦格纳相信他的音乐剧（歌剧）在艺术上是地道的，在哲学上是正确的，真正体现了德意志“精神”，会使它们的听众直接体验到世界的本质、他们在世界中的地位以及超越他们个人身份，把他们维系成一个单一、统一的人民的意志的团结力。<sup>③</sup>这些想法连同瓦格纳本人，尼采后来都有严厉的批判，但在当时瓦格纳对于尼采而言却代表了一种理想的文化和理想的人格。

尼采自幼便对古典文化有浓厚兴趣，及其长也，古典语言学的学习大大加深了他对古典文化，确切地说，古希腊文化的理解。他在古希腊文化

① Schopenhauer als Erzieher, KSA 1: 351。

② Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe, : 322。

③ 参看 Nehamas (2012: 25)。

中看到了不同于近代平庸的资产阶级文化的另一种文化——他心目中理想文化的典范。希腊文化体现了现代性腐朽文化再生的希望。然而，尼采并不像18世纪德国古典学家温克尔曼那样，在希腊文化中看到的只是“高贵的简单和静穆的伟大”。于他而言，希腊文化固然代表了文化理想，但希腊文化本身并不那么和谐，那么理想。就此而言，他比许多希腊文化的崇拜者要高明得多。希腊人一方面深爱自由，但另一方面也承认奴役和献身城邦的必要。个人野心和无私行为的冲突和张力，形成了一个动态的统一。希腊人享受世间的生活和种种欲望，但也对命运无常感同身受，从而有深入骨髓的悲观。尼采把希腊文化叫做“艺术的”，就是因为它把如此的对立整合为一个平衡的结构；而希腊艺术就是这种平衡结构最好的体现。在希腊艺术的极致——希腊悲剧中，希腊灵魂中这两种极端对立的倾向——对人生与世界本质深刻悲观的洞见与对生命的快乐欲望，表现得淋漓尽致，达到了最终统一。

尼采早期的代表作《悲剧的诞生》，通过对希腊悲剧的解释，融他对叔本华哲学、瓦格纳音乐艺术和古希腊文化的批判性理解和解释于一炉，既吸纳了它们，又批判和扬弃了它们，从而体现了他自己对于文化和人生的最初成熟的看法。文化与人生的意义，而不是悲剧本身构成了这部著作的两大主题，而对希腊悲剧的论述只是探讨这两大主题的一个途径。《悲剧的诞生》是尼采思想发展的第一个不朽的里程碑。

19世纪欧洲文化的一流精英，大都对现代性文化感到不满。这种不满主要集中在人类生活失去了它的有机完整性，变得破碎化。现代社会的生活缺乏在以前社会所具有的那种统一性、完整性和意义。现代个人的能力得到了片面和过于专门（即所谓专业化）的发展，但他们的生活和人格却变得破碎化，甚至变得畸形，没有古人（如古希腊人）那么全面圆融。他们无法以自然的方式与他们的社会相认同，“异化”概念道尽了这种个人与世界和社会的疏离。席勒、荷尔德林、黑格尔、马克思、瓦格纳，都对此有共同的感受，尼采也不例外。但他批判现代文化的策略却是沿袭浪漫主义的策略：以一个高度理想化的过去来与当下文化相对照，既彰显被批判者的缺陷，又提出了不同的出路。浪漫派喜欢以艺术作为文化批判的工具，《悲剧的诞生》同样如此。尼采要通过希腊悲剧揭示希腊文化的特点

与本质。

艺术产生于人身上的原始欲望和冲动，尼采把它们称为“动物力。”人身上这样原始的冲动或倾向有两种，尼采分别用希腊神话中的酒神狄俄尼索斯和日神阿波罗来象征它们。这也是两种希腊文化中彼此竞争又彼此互补的基本冲动。酒神代表人性中激情冲动的那一面，而日神则象征着人性理智静观的另一面。阿波罗体现区别、分离和个体化，倾向划分和尊重边界和界限，在艺术中表现为造型艺术和文学（史诗），这两种艺术都注重描写个人、个别事物和事情。狄俄尼索斯代表希腊人灵魂中另一种倾向。与日神阿波罗相反，“狄俄尼索斯是对个体化原则没有多少敬意的神，他将一切生灵卷入迷狂，……将性别的界限踩在脚下，随意摆弄着被割裂的各种存在领域。”<sup>①</sup>他化解界限，毁灭个体性，追求混沌，在希腊艺术中的体现是音乐和舞蹈。

阿波罗和狄俄尼索斯这两种在某种意义上对立的倾向在希腊悲剧得到了综合，希腊悲剧是造型艺术、文学、音乐与舞蹈的综合统一的一门艺术。悲剧在希腊并非像在现代那样，仅仅是一种文娱活动的形式。悲剧是希腊人用来对抗悲观主义，承受生存和命运的手段尼采认为，希腊人是一个极其敏感的民族，极能感受人生根本的痛苦。但他们并没有像佛教徒那样否定生命的意志，因为艺术（悲剧）救了他们。悲剧证明了古希腊文化的蓬勃的生命力和优越性。

艺术（悲剧）之所以能于生存的苦难中拯救希腊人，是因为古希腊文化是一种“艺术的”文化，所谓“艺术的”文化，是说它与近代文化不同，不是以理性认知（科学）和道德为中心，不是以艺术为基础。艺术不会忽略任何东西，它全面深入生活的各种方面，感受生活的意义。酒神的迷狂恍惚，恰恰是对日常理性设定的界限和规则的破坏。在相信只有一种规则、一种逻辑的现代人看来，哈姆雷特知道真相还犹豫不决，迟迟不能行动是一种人格缺陷；但在尼采看来，酒神式的希腊人与哈姆雷特一样，看透了事物的真正本质，行动只能产生厌恶，因为行动改变不了事物永恒的本质，“知识扼杀了行动，行动需要我们被幻想蒙蔽——这就是哈姆雷

<sup>①</sup> 弗兰克（2011：17），译文有改动。

特的教训。”<sup>①</sup> 艺术让人洞察存在的荒谬可怕，并提供解脱之道。悲剧用崇高来制服可怕，喜剧用滑稽来使我们制服荒谬。

然后，希腊悲剧还是走向了死亡，导致希腊悲剧没落的，是希腊文化中的另一个因素——苏格拉底主义，它也是现代文化的滥觞。苏格拉底主义的本质是对理论和理性的推崇，相信人的行为必须受知识的指导。苏格拉底相信，人只要有知识就不会作恶，更不会做错事。苏格拉底心目中的知识更多地是实践知识，可是尼采却把它理解为现代文化中的理论科学知识。但尼采有他的道理，在他看来，苏格拉底讲的那种“知识”与近代文化的知识概念都是主张知识是由形式化的命题表达的，除了这种知识，再也没有别的东西可以指导人们如何生活。

如果直接从艺术本身说的话，那么希腊悲剧的死亡是由于欧里庇得斯把酒神的因素从悲剧中排除了出去，把悲剧建立在非酒神的艺术、伦理习俗和世界观的基础上。<sup>②</sup> 实质上是苏格拉底精神战胜了酒神精神。“苏格拉底与欧里庇得斯倾向有一种密切关系。”<sup>③</sup> 建立在酒神的迷狂基础上的酒神美学被苏格拉底的美学所取代，后者可以概括为两点：一切只有可理解才是美的；有知者有德。<sup>④</sup> 欧里庇得斯自觉将这种审美苏格拉底主义用于他的戏剧，以理性的一目了然代替之前悲剧诗人“醉醺醺的”智慧，用种种方式（让观众上台、增加开场白，等等）将悲剧去神话化。悲剧一旦被去神话，它就失去了对于我们生命的意义。

尼采虽然拒绝叔本华悲观主义的结论，但他始终同意叔本华对生存的悲观主义诊断。在尼采看来，苏格拉底主义是一种知识乐观主义，或一种乐观的世界观，体现为 19 世纪人们对“进步”的普遍信仰，这种信仰的主要根据是知识的增长会带来幸福的增长。基督教的神正论也是一种乐观主义，世界是由全能的上帝创造的，祂会使一切最终是最好的。尼采在《悲剧的诞生》中要表明，古希腊人没有这种对于知识的乐观主义，也没

① *Die Geburt der Tragödie*, KSA 1: 57.

② *Ibid.*, KSA 1: 82.

③ *Ibid.*, KSA 1: 88.

④ *Ibid.*, KSA 1: 85.

有基督教的神正论的关于宇宙本质的乐观主义，或任何形式的乐观主义。相反，希腊悲剧表明，希腊对宇宙和人世都持一种根本的悲观态度。索福克勒斯的《俄狄浦斯》，就是一个典型例证。

悲剧英雄俄狄浦斯在索福克勒斯笔下是一个高尚的人，他正直、勇敢、智慧，一心要弄清事实真相（真理）。但发现真相（真理）对他一点好处也没有。他解了斯芬克斯之谜，使忒拜免于她的荼毒，但结果却给忒拜带来瘟疫。人类理智的运用只是用一个罪恶替代另一个罪恶而已。至于他自己身世的真相，对他而言更是无法承受的。所以尼采说：“谁用知识将自然推向毁灭的深渊，他自身也要经受自然的那种瓦解。”<sup>①</sup> 知识和智慧是对自然的冒犯，但人也会因此遭到自然的报复。这就是悲剧要传达的基本的神话真理。

否定苏格拉底式的知识乐观主义其实也就是否定世界的合理性（合乎形式理性），否定世界后面有一个全知全能的上帝在操控一切，否定人定胜天，否定自由意志可以想怎么样就怎么样。宇宙和世界都没有什么道理可讲，生存就是充满苦难、邪恶和毁灭。就此而言，尼采认可叔本华的悲观主义世界观。但他不同意叔本华的悲观主义人生观。世界与人生是值得肯定的，但不是认识论意义上按其面值加以肯定，而是把它作为一个审美现象来肯定：“世界只有作为审美现象才是可证明是合理的。”<sup>②</sup>

从形而上学上说，人生确实悲惨，很多不幸，如俄狄浦斯的命运，一点道理都没有。我们人类无法改变这种根本的状况。但是，人可以通过艺术将它变为审美现象，从美学上肯定人生。酒神精神和日神精神联手产生的悲剧，就起到了这样的美化世界与人生，从而在审美上肯定它们的功能。这里的“美化”不是粉饰或造假，而恰恰是把宇宙人生的真相彻底暴露在世人面前。但审美间距使得人们不致被人生的悲惨和恐怖压倒，而能从审美中获得积极生活的力量。“在悲剧神话中你们可以希望一切，忘怀最痛苦之事。”<sup>③</sup> 悲剧使生命得以升华，不再被世界人生的悲惨真相压倒，

① *Die Geburt der Tragödie*, KSA 1: 67.

② *Nachgelassene Fragmente 1875—1879*, KSA 8: 530.

③ *Die Geburt der Tragödie*, KSA 1: 154.



而能忍受一切苦难。尼采并不完全否定悲观主义，相反，他提倡一种“强者的悲观主义”，这种“强者的悲观主义”不同于否定生命的“弱者的悲观主义”，它由于幸福、由于过分健康、由于生存的充实而对生存的艰难、恐怖、邪恶和问题有一种偏爱，<sup>①</sup>一种审美的偏爱，而不是事实的偏爱。这种悲观主义不因世界的苦难而否定世界，而是肯定世界。

对于古典学学者（无论当时还是现在）来说，《悲剧的诞生》无疑有很多硬伤，有很多自以为是的解释和无法得到经验支持的假设，但尼采追求的是智慧而不是科学，他不是要撰写一部学界同仁都能接受的“学术著作”，而是要“用艺术家的眼光来看科学，又用人生的眼光来看艺术……”<sup>②</sup>，以此向艺术堕落为娱乐，用概念来指导人生的现代文化提出根本的否定和挑战。

1878年到1888年这10年构成尼采思想发展的第二个阶段，这也是他思想的成熟期，他的主要著作基本都是在这一时期写的。1878年出版的《人性的、太人性的》（上卷）标志尼采思想的一个转折点。这部著作无论在基调上还是在观点上，都与他以前发表的著作有显著不同。他此时不再想早期那样，即便有所保留或不满，对叔本华和瓦格纳基本还是肯定的，现在则对他们毫无顾忌地进行批判。与此同时，他的主要哲学思想，都是在这10年提出的。我们可以从肯定和否定两个方面来划分他的主要思想。他正面提出的思想主要是权力意志和永恒轮回；负面的则是他对宗教、道德和旧哲学的批判。而虚无主义学说则贯穿他思想的两个基本方面。

尼采提出要“重估一切价值”，这意味着他对西方文化传统认可的几乎所有价值都持怀疑态度，尼采是西方文化上最激进的怀疑论者之一。他从一开始就对西方传统形而上学的基本观点持否定态度，首先就是否定有永恒不变的本质世界或世界本身。在他看来，柏拉图既是西方哲学史上第一个大师，也是第一个大骗子。<sup>③</sup>因为他开始把世界分为不变的本质世界

① *Die Geburt der Tragödie*, KSA 1: 12.

② *Ibid.*, KSA 1: 14.

③ 参看哈斯（2011: 50）。

和可变的現象世界，只有理性才能把握本质世界或世界本身。由此本质现象二元论派生出传统形而上学“世界真正是由什么构成的”这样的问题，由此区分唯物和唯心。尼采根本否定这样的二元论，否定有“背后的世界”或“超验的存在”。

尼采把《人性的，太人性的》题献给伏尔泰，他的形而上学立场也秉承了启蒙哲学家的自然主义立场，这种自然主义一方面认为，我们认识的世界的各种形式或我们以为世界有的各种性质都是我们赋予世界的，没有这种人类中心论的附加的自然才是本色的自然。而我们人归根结底也是这种自然的一部分。但另一方面，这种自然主义显然还是一种二元论，即有未经人类中心论洗礼的自然和在我们人类看来的自然。可是，那种未经人类处理或解释的自然只是一种未经证明的假设，但却是我们必须坚持的一种假设。正是将此假设作为他形而上学的绝对前提，尼采才能有意义地说，没有赤裸裸的事实，只有解释，世界只是我们的解释，人类在事物中发现的只是自己加进去的东西，并且，这些加进去的东西，无论是事物的种种意义、形式、价值；还是科学、宗教、道德，都不是永恒不变的东西，而是不断在变化，可以很不一样。

对于相信有一个永恒不变的本质的哲学家而言，变动不居的东西只是与真理或实在对立的“假相”（Schein），假相往往意味着错误。尼采虽然提醒我们要注意人类中心论，但他又认为人只能从自己出发来把握世界，就此而言，我们加给世界的东西是必要的，不加是不可能的。在此情况下，一方面要看到，就一切都是解释，没有赤裸裸的事实，因而没有传统那种与客观事实相符合意义的真理而言，真理就是谎言，是我们生存不得不有的谎言。这里“谎言”的意思不是“欺骗”，而是它只是没有客观检验标准的解释。尼采坚决反对建立在传统真理观基础上的“真”“假”之分：“如我所理解，假相（Schein）是事物的真正的和唯一的实在（……）。这个词仅仅表达它对于逻辑程序和分类而言的不可及性：也就是相对于那‘逻辑真相’（它本身也只能在一个想象的世界里才可能）而言的‘假相’。于是我并不设定一个作为‘现实存在’的对立面的‘假相’，而相反把假相作为实在，这个实在拒绝让自己变成一个想象出来

的‘真相世界’”<sup>①</sup>。也就是说，世界就是假相的世界，假相就是实在，没有“真相世界”。就此而言，尼采的形而上学二元论又是一种弱二元论。

因为没有“真相世界”，世界只是种种解释：“我们无法拒绝这样的可能性：世界自身中含有无限解释。”<sup>②</sup> 解释就是在一定的视角下认识世界，“无限解释”意味着有“无限的视角”，每个视角都有其正当性。这就是尼采的“视角主义”：“在‘认识’这个词有意义的范围内，世界是可以认识的：但是，它可以有不一样的解释，它不仅仅有一种意义在背后，而是有无数种意义。——‘视角主义’。”<sup>③</sup> 在一定的视角下认识世界同时也是赋予世界以一定的意义和价值。“没有‘事实本身’，而是始终必须先植入一个意义，方能有一个事实。”<sup>④</sup> 但因为可以有不同的视角，所以认识和意义都不是绝对的，即便是科学认识也是如此，也是有一定视角的。视角主义决定了：不存在传统意义上唯一正确的解释，“同一文本允许有无数解释：不存在‘正确的’解释。”<sup>⑤</sup>

对于习惯了传统认识论观点的人来说，尼采的视角主义不啻否定普遍真理，主张没有普遍（非个人）的认识，只有个人主观的认识。正是这样，主张有非个人的客观认识在尼采看来是人格虚弱的表现。然而另一方面，主张认识是“主观的”并非主张认识没有价值。尼采只是想告诉我们，任何认识都只是一种“观点”，都是有偏颇的，都是局部的，都不可能像上帝之眼那样是全面而巨细无遗的。人的认识不完全靠理性，更受他身上种种自然性因素（本能、欲望、无意识，等等）的支配。

在尼采看来，“人用来解释世界的方式不是依赖于人的‘主体’（意识、理性），而是依赖于人生活所用的方式。”<sup>⑥</sup> 尼采之前，西方哲学家一般认为认识主要是意识，更确切说，是理性的功能。但对于尼采来说，

① 转引自哈斯（2011：234）。

② *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3: 627。

③ *Nachgelassene Fragmente* 1885—1887, KSA 12: 315。

④ *Nachgelassene Fragmente* 1885—1887, KSA 12: 140。

⑤ *Ibid.*, KSA 12: 39。

⑥ 哈斯（2011：231）。

“理性思维是根据我们无法摆脱的一种图式来进行的解释。”<sup>①</sup> 它非但没有特权的地位，而且还有致命的缺陷，就是把事物简单化。“理智和感官首先是简单化的器具。我们能生活在其中的世界只是虚假的、缩小的、逻辑化的原因世界。”<sup>②</sup> 我们的理智和感官必定要以一定的简化模式（如因果模式）来解释世界，以便我们把握世界。但因此被把握的世界却是一个丰富性和复杂性大大地打了折扣的世界。

尼采的思想远不是一个自洽的体系，他也不会去追求这样一个体系。他反对传统哲学用最终的本质或原因来解释世界，世界似乎应该，也只能是种种解释和假相。可他又要违背自己的这个基本倾向，大力鼓吹权力意志的学说。世界是有其根本所是的，这就是权力意志，一切解释、一切假相、一切的一切，都是由于这个权力意志，权力意志是世界的原因，世界的本质。权力意志是尼采哲学的招牌性标志，但也是他思想中最有争议，并且最困难（自身的困难和理解的困难）的部分之一。也因此引起无数的解说。

“权力意志”的概念最早出现在尼采 1876 年底到 1877 年中的一个笔记本中，在那里尼采写道：“恐惧（否定）和权力意志（肯定）解释了我们极为顾忌人们的看法。”<sup>③</sup> 在《查拉图斯特拉如是说》中，尼采将它与超人和永恒轮回一起并列为查拉图斯特拉的三个主要学说之一，可尼采在那本书里仍然对这个概念的意思很少论述。他真正对此概念展开论述，是在 1886 年出版的《超越善恶》一书中，尽管在那里的论述也谈不上充分。

尼采在《超越善恶》中这样来定义“权力意志”：“生命本身就是权力意志。”<sup>④</sup> 为什么这样说？因为“首先有生命的东西都要释放它的力量。”<sup>⑤</sup> “因为每一种本能都是有权势欲的。”<sup>⑥</sup> 这里说的“权势欲”（*herschüchtig*）当然首先不是政治权力意义上的“权势”，而是指一般意

① *Nachgelassene Fragmnte* 1885—1887, KSA 12: 194.

② *Nachgelassene Fragmnte* 1884—1885, KSA 11: 434.

③ *Nachgelassene Fragmnte* 1875—1879, KSA 8: 425.

④ *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5: 27.

⑤ *Ibid.*, KSA 5: 27.

⑥ *Ibid.*, KSA 5: 20.

义的控制和支配。生物（不一定是人类主体）的每一种本能都以生理学和社会的方式来释放它的力量或能量。人类主体当然也是生物，但意志（动名词意义上的）却不是像传统形而上学理解的那样，是一种“我思”（I think）或“我要”（I will）那样的单纯意识行为。尼采把人的主体性叫做“灵魂”（Seele），但却是一个“作为主体—多样性的灵魂”和“作为本能与冲动的社会建构的灵魂。”<sup>①</sup> 意志的确可以是一个主体实行的行为，但不单单是意识，而是包含本能、冲动，以及它们的社会变形，它包含“多样的情绪”（eine Mehrheit von Gefühlen）、“某种掌控的思想”（einen commandirenden Gedanken），“尤其还有冲动。”<sup>②</sup> 意志作为一种冲动意志是命令的冲动，所谓“意志自由”本质上是要凌驾于必须服从的东西之上的冲动。<sup>③</sup> 意志既不是有意识的选择（决定），也不是盲目的欲望。它是非理性的，却总是有其目标。另一方面，“正如我们不可把‘意志’这个概念看成欲望或者需求，我们也不能把‘权力’看成是生理上的强力、或者社会和政治上的权力（这在尼采那里被称作是 Gewalt/暴力）。”<sup>④</sup> 和动词 machen（做、制作）有着亲缘关系：“能够”、“做”或者“有能力于某样东西”<sup>④</sup>

但意志及其效能不能以传统的因果模式来理解，也不能理解为自由意志产生的有意识行动。因为那实质上是把世界理解为一个机械的机制和机械过程。而尼采是把世界理解为我们本能的世界，它是机器的，而非机械的，它是权力意志。但是，权力意志之“意志”不能理解为狭义的，即“我要”意义上的人的主观意志。权力意志在尼采那里是“一种‘形而上学的’原始力的标示，而不是一种‘心理学的实在’的名字。”<sup>⑤</sup> 尼采是要将它作为关于宇宙整体的一个存在论假设加以提出。尼采受生物学和康德、歌德有机世界观很大的影响。他虽然接受启蒙的自然主义，但拒绝启

① *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5: 27。

② *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5: 32。

③ *Ibid.*, KSA 5: 32。

④ 哈斯（2011：66）。

⑤ 哈斯（2011：65）。

蒙哲学家机械论的世界观。<sup>①</sup> 他的基本想法是：如果我们把有机生命现象看作是实在的一个组成部分，我们就会发现，世界并不处于一个静止的状态，而是处于一个创造与毁灭、制服与被制服、压倒和被压倒的动态和混乱的状态中。这表明支配这些过程的是某种权力斗争，在这种权力斗争中每一种生命形式都有要压倒一切其他形式的倾向。但是，要这样来想生命得假定每一个有生命的东西都有它要实现的一定量的权力。这种量规定了它的“权力意志”，因此最终对于它能否发展和生存下去是决定性的。尼采由此得出结论：“生命本身就是权力意志。”<sup>②</sup>

尼采关于权力意志的论述很容易让人们以为他是像他以前是形而上学家一样，把权力意志作为一个形而上学的原则提出，或把实在最终还原为权力意志这个事物本身，就像叔本华的“意志”概念那样。就连海德格尔都是这么理解的。但这是一个误解。权力意志不是这样实体性的形而上学本质，或实在本身。尼采认为：“所有统一只是作为组织和相互作用的统一：就像人类共同体是一个统一那样：因此与原子式的混乱相反；因而是一种支配性的购物，它表示，但不是一。”<sup>③</sup> 任何冲突形而上学的终极实在都是静态的一，而权力意志刚好相反。事物都是极度复杂的，是我们的意识使之成为“统一”，但那种“统一”只是假象：“我们始终只有统一的假象。”<sup>④</sup>

虽然尼采经常把“权力意志”（*der Wille zur Macht*）用作单数，实际上“权力意志”的“意志”是复数。实在是各种权力意志（对于尼采来说，意志实质上都是权力意志）的相互作用。各种意志都不是终极实在，而只是意志互动的样式，所以没有终极实在。实在就是在权力意志之间发生的事情。<sup>⑤</sup>

权力意志（*der Wille zur Macht*）按其德文字面的意思，应该是“向着权力的意志”，意志总是向往权力，趋向权力，因此，它们之间的互动就

① 参看 Miller (2006: 58—75)。

② *Jenseits von Gut und Böse*, KSA5: 27。

③ *Nachgelassene Fragmente* 1885—1887, KSA3: 104。

④ *Ibid.*, KSA3: 205。

⑤ 参看 van Tongeren (2006: 397)。

是彼此寻求压倒对方或支配对方，在一种斗争或竞争。实在不是静态的存在，而是动态的生成（Werden），这种生成就是权力意志的斗争。这种斗争具体表现为对世界的解释。

传统哲学既然认为世界有其终极实在，那么哲学也好，科学也好，最终都是提供对此实在真实的描述。而对于尼采来说，既然世界没有这样的终极实在或不是这样的终极实在，而是权力意志斗争的生成过程，那么“没有事实，只有解释。”<sup>①</sup> 并且，“人们不应问：‘那么谁解释？’而是解释本身，作为权力意志的一种形式，有作为冲动的此在（不是作为一种‘存在’而是作为一种过程，一种生成）。”<sup>②</sup> 显然，尼采讲的“解释”，不是古典释义学意义上一个主体有意识的行为，而就是权力意志的实现。之所以叫它“解释”是因为它是有特定视角的“解释”，不是最终唯一的定论，完全可以有从其他视角出发的其他解释。权力意志的斗争也可以理解为不同解释的斗争。

当然，尼采肯定会说，他的权力意志理论也只是一种解释。他要把这个最初只是一个有机生命的原理进一步应用于宇宙万物，把它变成一个更为广泛的关于一般自然本质的解释，一个普遍的存在论假设。它的解释力不限于有机生命，而能适用于宇宙的万事万物。不仅有有机物是权力意志的形式，物质是瘫痪的“权力意志”，是处于潜在状态的“权力意志”。“假定我们最终能成功将我们的本能生命解释为意志（即我所谓的权力意志）的一种基本形式的组织和派生；假定我们能把一切有机作用追溯到这个权力意志，发现生育和供养的问题——那是一个问题——都在它那里得到了解决，那么我们就有权把一切有效的力量明确规定为：权力意志。那个从内部看的世界，那个根据其‘思维特征’来规定和描述的世界——只是‘权力意志’，岂有他哉。”<sup>③</sup> 当尼采把权力意志解释为宇宙万物的根本动力时，传统主体概念也被彻底瓦解了，主体背后的意识和自由意志，其实只是存在论意义上的非人格的权力意志的玩偶。

① *Nachgelassene Fragmente* 1885—1887, KSA 12: 315。

② *Ibid.*, KSA 12: 140。

③ *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5: 55。

从权力意志的观点看，认识和科学根本不是被所谓好奇心或为真理而真理所驱使，而就是权力意志的表现：“求真理的意志乃是权力意志。”<sup>①</sup>它是一种向控制，而不是向真理的意志。知识（认识）是一种解释，一种价值。作出解释的根本不是传统哲学认为的一个（有意识的）主体，那是形而上学的虚构，作出解释的是“有机的过程”，是生命本身的过程，亦即权力意志，它本身“是以不断的解释为前提的。”<sup>②</sup>科学的目的也不是为了探求真理，而是要掌控自然：“科学（如人们今天所从事的那样），是试图对所有现象创造出一套普遍的符号语言，目的是为了更容易地测算和掌控自然。”<sup>③</sup>

按照豪斯特曼的说法，“我们如何生活”或“我们如何承受生活”构成了尼采一切问题的出发点，对于他来说是根本重要的问题。<sup>④</sup>尼采相信，生命是一个混乱的动态过程，没有稳定的方向和目标，因而生命也没有“意义”或“价值”，只要这两个术语指的是生命“客观”或“自然”的目的。但是另一方面，尼采又有点自相矛盾地认为，人生本质上是有价值取向的，没有这样那样的价值人生是根本不可能的。这样，被视为价值渊藪的道德与宗教，自然成了以重估一切价值为职志的尼采怀疑与批判的首要目标。

传统伦理学一般都认为道德是人类理性或神的旨意的产物，一经产生后，便相对稳定，不说天经地义，也成为世代人们行为的准则与规范。可是在尼采看来，这是天大的误解。既然生命与世界无非是权力意志，那么当然道德也是权力意志使然。这也意味着道德的起源是非理性的。那些主张道德是理性的人不懂心理学，不知道道德首先表达的不是理性，而是非理性的本能与冲动，是权力意志。

权力意志本身没有固定的目标，它是一个混乱的本能与冲动的过程，因此，道德既不可能是稳定的，也不可能是单一的，而是不断在变化。道

① *Nachgelassene Fragmente* 1885—1887, KSA 12: 352。

② Nietzsche (1955: 489)。

③ *Nachgelassene Fragmente* 1884—1885, KSA 11: 209。

④ 参看 Horstmann (2002: 187)。



道德的依据也不是超验的，而是来自我们生命本身的冲动和要求。然而，道德的依据是超验的，道德是普遍的行为规范，是永恒不变的原则，这些传统道德形而上学的观念早已深入人心。但那是因为人们不懂道德乃历史的产物，有其历史性。尼采对道德的反思和批判首先就要颠覆这些先验的观念。他著名的道德谱系学，就是他颠覆这些观念的利器。

福柯曾主张尼采的谱系学（Genealogie）概念与历史学是有区别的，但也有学者指出，在尼采眼里，谱系学只是正确实践的历史学，<sup>①</sup>它关心的是道德的真正历史，即“原始记录下来的东西、真正可确定的东西、真实存在的过去，简言之，人类道德史漫长的、难以破解的象形文字。”<sup>②</sup>一般谱系学研究的是一个可识别的祖先如何一代又一代传到某些后代，它的图式是单向纵贯直线的。尼采的谱系学完全不是这样，它的目的不是要确定事物的起源，而是要通过追溯起源展开批判，它的图式不是单向纵贯直线的，因为它研究对象的起源是多元的，它的“血统”是“不纯的”，即道德稳定的特征不是它的意义或目的，因为那是不清楚的：“一个事物出现的原因、它最终的用途、它实际的应用和在目的系统中的排列，是完全不同的；凌驾于现实的、以某种方式形成的事物之上的权力总是用各种新的观点重新解释它们，重新占有它们，并改头换面重新利用它们；有机世界发生的一切都是征服和主宰，而所有征服和主宰又都是重新解释和纠正，因此，迄今为止‘意义’和‘目的’必然是模糊不清的，或被完全抹去了。”<sup>③</sup>

道德谱系学揭示道德有几个不同的起源和多种意义，抵制从道德当前的目的推论它的历史或起源的错误。另一方面，道德谱系学也不仅是一部为了发现道德起源而拒绝道德当前意义的明显价值。尼采自己在《道德谱系学》的前言中说得清楚：“我们必须批判道德的价值，首先必须对这些价值的价值提出疑问——为此，还必须认识这些价值得以产生、发展和

① Nehamas (1985: 246, n. 1)。

② *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5: 254。

③ *Ibid.*, KSA 5: 314。

推进的条件和环境。”<sup>①</sup> 通过这样的谱系学，尼采也可以否定道德的超验起源说。美国学者克拉克得出结论说：“因此，道德谱系学的计划是用纯粹自然主义的术语，不诉诸上帝的声音或一个接触永恒价值的灵魂，来解释道德的起源：人受道德的指引是如何发生的。问题不是为何我们在道德上是善的，而是为何是人这个动物接受特殊的道德理由或价值（因而在此基础上行动。”<sup>②</sup> 道德不再是一个永恒神圣的东西，而是本身需要批判审视的东西。

尼采认为，最初道德只是对古代法则或传统的服从。他利用德文有两个不同的词都可以指一般所谓的“道德”，即 *Sittlichkeit* 和 *Moral*，用前者来指对最初人们习俗的服从。“*Sittlichkeit* 只是对作为行为和评价方式的任何可能习俗（*Sitten*）的服从。”<sup>③</sup> *Sittlichkeit* 植根于祖先留下的传统。在无条件服从传统和习俗的时代，按照传统习俗行事是理所当然的，至于行为是对是错、是好是坏，那根本不是一个问题。然而，到了后来，尤其到现代，习俗的力量已经衰落，人们对祖先的传统已经不当一回事，对 *Sittlichkeit* 也就不再有切身的感受，它就衰落了。这时，新的价值（善、恶）出现了。这时，怎么做不怎么做不再取决于习俗传统，而取决于行动者自己。人类在这时，才真正有了“道德”。

尼采从孩提时代开始就对善恶的起源问题，实际上也就是道德的起源问题非常敏感。他反对基督教和康德哲学对此问题的先验解释，善恶的起源不在上帝，也不在一个先验的“绝对命令”，而是作为自然的人自己构成的。他要追问的是：“人在什么条件下自己虚构了善和恶的价值判断？它们自身又有什么价值？迄今为止它们是阻碍还是促进了人的发展？它们是否是生活困惑、贫困、退化的标志？或者与之相反，它们自身就显示了生活的充实、力量和意志，或者显示了生活的勇气、信心和未来？”<sup>④</sup> 尼采批判道德，并不纯粹是为了理论的目的：拒绝先验道德观，更是要考察它

① *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5: 253。

② Clark (1998: 26—27)。

③ *Morgenröte*, KSA 3: 21。

④ *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5: 249—250。

对于人类生活的根本意义，既然只有人才有道德。

尼采对他之前的道德哲学的不满在于，它们从不怀疑道德本身，它们提供的所谓道德的哲学基础，“只是一种学术形式的对流行道德的好信仰，一种新的表达这种信仰的手段。”<sup>①</sup> 也就是说，它们只是用学术的方式来对道德进行合法性论证，丝毫没有对道德本身的怀疑和批判。在尼采看来，道德并不都是理所当然正面的东西，始终有不同的道德，道德可以是症状、面具、疾患、兴奋剂、毒药，等等。当时欧洲流行的道德只是“畜群的道德”，<sup>②</sup> 但它把自己理解为是道德的唯一定义和唯一可能的道德，实际上却是一种牺牲未来的道德。可在尼采看来：“较高的道德是可能的，或应该是可能的。”<sup>③</sup> 他要发现道德的不同意义，揭示可能的较高的道德。

虽然尼采批判道德时似乎是总是以基督教道德为例，但他要批判的不仅仅是基督教道德或康德哲学的道德，而是一切道德。人类到当时为止各种类型的道德，尼采其实都有批判，<sup>④</sup> 尼采的道德批判首先不是要批判哪一种特定的道德或道德哲学，而是要批判一切道德共同的东西，即都认为自己是唯一的、普遍的、放之四海而皆准的。用尼采的话说，他批判所有道德是“因为它面向‘一切人’，因为它在不应普遍化的地方普遍化——，它们都无条件地说话，把自己当作是无条件的。”<sup>⑤</sup> 只有它们知道善恶，并且，它们认定的善恶是固定的、持久的、明确的。“它顽固而无情地说：‘我是道德本身，’此外没有是道德。”<sup>⑥</sup> 而尼采恰恰要证明，可以有许多不同的道德，它们的区别不在它们是否是道德，而在它们的高低。高等的道德对人生有正面意义，较低的道德则刚好相反。

为此，尼采提出了由两种类型道德构成的道德类型学，这两种类型的道德分别是主人道德和奴隶道德。“通过对地球上迄今为止的曾经流行或现在仍在流行的诸多精致的道德和粗野的道德的巡礼，我发现了某些有规

① *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5: 106。

② *Ibid.*, KSA 5: 124。

③ *Ibid.*, KSA 5: 124。

④ 参看 van Tongeren (2006: 391—392)。

⑤ *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5: 118。

⑥ *Ibid.*, KSA 5: 124。

则地一起出现并且相互联系的特征：直到最后在我面前出现两种基本类型，和一个基本不同。存在着主人道德和奴隶道德。”<sup>①</sup> 尼采这里讲的“主人”与“奴隶”，是精神气质意义上的，而不是社会身份和经济地位意义上的。主人或上等人是强者，是精神贵族，他们不屑于隐瞒自己的想法，他们天马行空，不受拘束，认为自己是价值的创造者和赋予者，好恶不需要被人批准。他们超越常人的善恶之外，以自己的是非为是非，以自己的善恶为善恶。奴隶刚好相反，他们最在意别人的看法和流行的道德，不敢越雷池半步，他们的人生最高准则就是服从流行，避免危险。尼采在《道德谱系学》的第一章中对这两种类型的道德（主人道德和奴隶道德）作了详尽的论述。

在那里，尼采用西方古代的骑士贵族作为他心目中主人的典型。这类人有力、积极、充满生气，率性而为，无法无天，不顾一切。他们听任自己欲望和本能的摆布，敢于冒险，敢于成功，无拘无束地享受这种生活。他们用“好”来指这种生活和能过这种生活的他们自己。他们一般不太在意别人，但有时也用“坏”来指那些由于自己的虚弱而不能过这种自我肯定自己的身体力量的生活的人。“好”和“坏”这两个术语构成不同的主人道德的视角。“好”和“坏”在这里不是规范性的术语，而是描述性的术语。“好”不是一个人应该是的规范。在尼采看来，一个人如不好就不会好了，“好”是事实，不是通过努力可以达到的目标。所以（精神）贵族是天生的，他们生来就要给这个世界以自己的价值，打上自己的印记：“高贵的人觉得自己就是决定价值者，他不需要被赞成，他宣判：‘对我有害的，就是本身有害的’，他知道是他给予事物荣耀，他创造了价值。”<sup>②</sup>

在主人们看来，那些与他们不同的人都只是“坏人”。这里的“坏”也不是道德评价上的，而也是描述性的，即不达标。它不是道德意义上的“坏”，而只是普通“次一等”的意思。主人眼里的“好”和“坏”是指不同的“所是”，并未特别褒贬之义。

僧侣阶层，或者犹太人这个僧侣化的民族，是奴隶的典型。如果说主

<sup>①</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5: 208。

<sup>②</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5: 209。

人是阳刚型的，那么奴隶就是典型阴柔型的。他们既不能过主人那样的生活，也不认同主人的评价标准，因而起而反叛主人的评价形式。尼采把这种反叛称为“道德上的奴隶起义”。<sup>①</sup> 这是西方历史上最大的事件，“地球上从未有过与之相类似的东西。”<sup>②</sup> 奴隶在身体条件上并不比主人弱，他们也不是社会身份意义上的奴隶，相反，他们也可能是人上人，如基督教僧侣。他们是由于他们精神上的虚弱无法自发地以一种肯定的方式来看自己和自己的生活。奴隶只关心实际利益，除此之外，他们都可以放弃，他们以一种完全不同的方式评估他们自己和他们的生活。

“奴隶对强者的美德恨之入骨：他对之深感怀疑和不信任，但他对一切‘善’，对在强者道德尊崇的东西的不信任很巧妙，——他会说服自己，幸福本身在那里就不存在。相反，那些减轻人们痛苦的品质却得到彰显与突出：同情、乐于助人、热心、容忍、勤奋、谦卑、和友爱得到了尊崇。”<sup>③</sup> 这是尼采对奴隶道德的描述。我们不难发现，这是世界上多数人都秉持的道德。尼采反对这些道德，当然不是因为他自己是一个十恶不赦之人，需要以此为自已辩护，以使自己的良心得到安宁。尼采其实并不反对这些道德本身，而是反对人们不假思索地接受它们，把它们视为天经地义。道德没有那么神圣。

奴隶与主人的好恶是完全相反的。奴隶追求的是幸福；主人追求的是痛苦。奴隶主张利他主义和无私；主人主张自爱和自利。奴隶提倡平等；主人刚好相反。奴隶要和平安宁；主人要危险。奴隶崇尚社会或共同体的功利；主人崇尚危及这种功利的东西。奴隶同情与怜悯；主人对痛苦无动于衷。奴隶要消灭本能；主人欣赏或满足本能。奴隶要灵魂的健康；主人要身体健康。主人道德处处与西方流行的基督教道德相反，这使得提倡它的尼采在许多资产阶级的正人君子眼里，简直就是魔鬼的化身。尼采会认为，这刚好证明奴隶道德的怨恨根性。只有内心充满怨恨的人，无能的人，才会老是盯着别人，斤斤计较别人的“恶”，以别人之“恶”来证明

---

① *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5: 268。

② *Ibid.*, KSA 5: 268。

③ *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5: 211。

自己之“善”。

奴隶道德与主人道德的截然对立不仅仅在具体的德目上，也不仅仅在善恶的评价上，而在这两种道德的根本性质上。对于主人或强者来说，道德价值是绝对的，无条件的，绝不能以利害为转移，他们的道德相当于康德说的定言命令。而对于奴隶来说，道德是有条件的，相当于康德说的假言命令，只有那些能带来实际好处的价值才会得到肯定和尊崇。<sup>①</sup> 就此而言，主人才是真正崇尚道德的人，但必须是他自己建立的道德。

奴隶道德的产生，不是出于他们的理性，也不是出于他们超验的上帝，而是出于他们的怨恨心理，怨恨主人的强大和他们自己的无能。他们在身体条件上也不够强壮，无法对主人造成伤害，他们只能玩阴的，通过发明一些新的道德概念和评价体系来报复主人，即用善和恶的概念来取代主人好和坏的概念，怨恨变成了创造性：“道德上的奴隶起义始于怨恨本身变得具有创造性，并且产生价值的时候；这种怨恨来自这样的存在者，他们不能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。一切高尚的道德都来自凯旋般的肯定，而奴隶道德从一开始就对‘外在’，对‘他者’，对‘非我’说‘不’：这个‘不’是它的创造性行动。这种价值观设定的颠倒——必然是向外而非转向自己——正好就是怨恨：奴隶道德的出现首先需要一个对立的世界和外部世界。”<sup>②</sup> 奴隶把“善”用来指自己和自己宣扬的东西，而用“恶”来指主人及其生活方式。

相反，高贵的主人豁达坦然，光明磊落，他甚至“不会长久对其敌人、对其不幸、对其不当行为耿耿于怀——这是强大充实天性的标志……这样的人一下子就抖掉了身上许多寄生虫，它们却深埋在别人身上；假定在地球上真正的‘爱敌人’是可能的话，那只有在这才可能。一个高贵的人已经对他的敌人有了多少尊敬！——这样的尊敬已经是一座通往爱的桥梁……他为了自己而渴望敌人，把敌人作为对自己的褒扬，他只能忍受这样的敌人，他们不应受到任何蔑视，而应得到许多尊敬。”<sup>③</sup> 而奴隶却总是

① 参看 Danro (2005: 141—142)。

② *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5: 270—271。

③ *Ibid.*, KSA 5: 273。

先在道德上把自己的敌人臆想为“恶人”，而与之之为敌的他自己则当然就是“善人”。主人和奴隶，不但在精神气质上，而且在人格上，都是截然不同的。

尼采在《道德谱系学》中说主人彼此之间互相体谅、自我克制、温柔、忠诚、自豪和讲友情，但对外比野兽好不了多少，在杀人放火、强奸施暴以后还会洋洋得意，“这种高贵种族在根本上就是食肉猛兽，是威武的渴求战利品和胜利的金发猛兽。”<sup>①</sup>这些话使得很多人把尼采看作是法西斯的理论祖师，“金发猛兽”就是纳粹心目中雅利安人的标准形象。然而，这当然是可怕的，又是很难避免的误解。

尼采之所以要用非常感性、甚至是引发众怒的方式来描写他心目中的高贵种族或主人阶层，是因为他要矫枉过正。如前所述，尼采在一定意义上可以说是一个自然主义哲学家，他从不认为人是理性的动物，相反，他一直对西方哲学用理性和意识来界定人的唯心主义传统深为不满。他很早就开始主要从生理学和心理学上来理解人。在他看来：“‘精神’实际上最多等于一个胃。”<sup>②</sup>并无特权地位。人其实是与其他自然无异的自然，只是自己被自己创造的种种假象或装饰品（面具、外套）所蒙蔽。这就要比一个文本在翻译过程中被加上了许多解释和附带意义，但人这个“文本”的原来的意思只是“自然人”（homo natura）。所以当务之急是把这个“文本”再翻回去，“把人再译回（zurückübersetzen）自然。”<sup>③</sup>

尼采要这么做不难理解。任何价值系统的核心都是对人的理解与评价。要重估一切价值，当然不能不对人有一个不同的理解，不能不首先重估人。根据基督教的《圣经》，上帝按照祂自己的形象造了人，人不管怎么罪恶，总还是沾有一定的神性，这使得他在上帝创造的众生中占有一个特殊地位。而从亚里士多德开始的西方哲学用理性来标志人的特征的传统，更使得人远离自然，“禽兽”成了骂人话便反映了人对自己自然本源的忽视。尼采受到当时生物学、生理学和心理学等关于人的自然科学的影

① *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5: 275。

② *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5: 168。

③ *Ibid.*, KSA 5: 169。

响，与西方传统对人的理解针锋相对，坚决反对人的任何超验实在，而要强化人首先是自然物，是动物。在他首次喊出：“上帝死了”的《快乐的科学》中，<sup>①</sup>他问道：“我们何时能完全去除自然的神性！我们何时可以开始用纯粹的、新发现的、新得到救赎的自然来使我们人自然化！”<sup>②</sup>他要以近代自然科学对人的研究成果为武器来反对西方哲学传统对人的理解。<sup>③</sup>所以有人认为他的自然主义是方法论的自然主义。

在他写于1888年的《反基督者》中，尼采直截了当地说：“我们不再从‘精神’，从‘神性’中追寻人的本源，我们把他放回到动物中。在我们看来他是最强壮的动物，因为他是最狡猾的：他的精神性是由此而来的。”<sup>④</sup>西方哲学传统的主流是把精神看作是与人的动物性不相干，甚至是对立的东西。而在尼采看来，这是完全错误的，精神并非与动物性（人的生理、心理条件）毫不相关，相反，尼采说：“‘纯粹精神’就是纯粹愚蠢：如果我们去除神经系统和感官，这个‘有死的外壳’，那我们就算错了——再无其他！……。”<sup>⑤</sup>

然而，如果我们认为尼采不过是重申18世纪法国唯物主义已经说的东西，那就大错特错了，那样尼采就不是尼采了。尼采强调人的动物性，并不是要从经验自然科学来理解人和规定人。他重申人的动物性的有限性，不是否定人的社会性和文化对人的塑造。在他眼里，人是充满可能性的动物，可能性首先意味着创造。社会与文化正是人创造性的产物。他鼓吹人的动物性，不是像唯物主义者那样把人的动物性确定为人的本质，而是为了看清文化与文明对人的种种改造。在此意义上，我们甚至可以把他这种方法论的自然主义也看作是一种谱系学：通过追溯本源看清后来变形的实质，并进而表明人没有旧形而上学以为的那种本质。

尼采从一开始就明白，人的生命不完全是一个生物学的过程，它的种种演变也不完全是由于生物学的原因，以生物学的方式发生的。人生命的

① *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3: 467。

② *Ibid.*, KSA 3: 469。

③ 所以人们认为他的自然主义是方法论的自然主义，参看 Leiter (2002: 3—7)。

④ *Der Antichrist*, KSA 6: 180。

⑤ *Ibid.*, KSA 6: 181。



种种演变，总是在一定的社会和文化环境下发生的，总要有某些改变和限制。《悲剧的诞生》就已经体现出尼采的这种基本认识了。阿波罗和狄俄尼索斯是生命的原始冲动，但又通过某种升华的复杂过程产生艺术。悲剧的诞生和死亡与希腊的文化和社会条件，以及希腊人的生活实践有极大的关系。在他另一部早期著作《荷马的竞赛》中，他指出了希腊的竞赛制度对参与竞赛者情感素质的影响。在《论非道德感中的真理与谎言》这篇早期论文中，他则阐明了社会存在的需要对人意识发展的影响。在尼采强调要恢复人的动物性地位时，他丝毫也没有忽略人的文化性，以及人的动物性通过文化（道德、宗教、艺术、形而上学，等等）的升华。“一度你的地窖里有野狗，但最终它们都变成了鸟儿和可爱的歌女。”<sup>①</sup>《查拉图斯特拉如是说》这段美妙的话就说明尼采对于文化对动物性的改造并不全盘否定。

但是，文化对生命的改造并不都是正面的，志在重估一切价值的尼采，当然更多在意的是文化或文明压抑和扭曲人的本性（Natur 自然）的一面。道德就是这方面的一个典型例子。尼采在《道德谱系学》第二章，通过探讨“罪责”与“内疚”的起源来证明文化对人性的改造。人原本并无所谓“良心”或“内疚”，只是在文明发展过程中，人们认为有必要永远记住某些东西，遂用残酷的手段（流血、刑罚、牺牲）强迫人们记住：“在义务和权利这个领域，产生了道德的概念世界，‘罪责’、‘良心’、‘责任’、‘责任的神圣性’，——它们的开始与世上所有大事的开始一样，完全是用鲜血长期浇灌而成。”<sup>②</sup> 责任感起源于原始的债务关系，欠债不还，就要通过对债务人的各种惩罚来补偿。强制和惩罚使得人们有了责任感：他必须做某事，他必须信守承诺。但惩罚与暴力强制不能直接使人产生有罪感和内疚，内疚是人在人类进入历史那个巨大变革中承受压力时所“罹患的重病”。<sup>③</sup> 在形成人类社会、进入文明社会时，人不能再随心所欲地向外倾泻自己的本能，因为外面有许多力量在阻止他本能的宣泄。

① *Also sprach Zarathustra*, KSA 4: 43。

② *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5: 300。

③ *Ibid.*, KSA 5: 321。

这时，他只能转向内在，“仇恨、残暴、追逐、迫害、突袭、猎奇、毁灭之快感——所有这一切都转向拥有这些本能者自己。这就是‘内疚’的起源。”<sup>①</sup> 尼采把“内疚”称为“最严重、最可怕的疾病”，因为它是“人因为人而痛苦，人因为自己而痛苦。”<sup>②</sup> 它实际上是人原始生命压抑的结果，虽然它并非完全是负面的，因为它，“在地球上就产生了崭新、深刻、神秘莫测、充满矛盾和前途无量的东西，地球的面貌也因此发生了根本性的变化。”<sup>③</sup>

尼采通过对道德基本概念的谱系学研究，揭示了它压抑和改造人本身的复杂效应。他并非没有看到道德的必要性，更没有否定一切道德或否定道德本身，他只是否定某些类型的道德，尤其是那些把自己作为惟一道德的道德，而不是所有道德。他对道德本身当然有批判，但这“批判”的意思不是“否定”，而是“辨析”。尼采对道德的一般态度是看它究竟是促进人生，还是妨碍人生。

在尼采看来，西方流行的道德是压制人生的，是“畜群”的道德，使“人动物化”。<sup>④</sup> 他强调人的动物性，当然不是要人变成畜生，而是要让人看到，人“特征的多样性”。<sup>⑤</sup> 人并非只有一种特性，一种本质，而是有许多可能性：“我们体现的那种类型是我们可能性之一——我们还能制造很多特性——我们在自身有这样做的材料。”<sup>⑥</sup> 如果说有将人这种动物与其他动物区分开的特征的话，那么不是理性，不是语言，不是他会笑，不是他是直立的，不是无论什么确定的东西，而恰恰是他的不确定性。<sup>⑦</sup> 然而，人在生活中又不能不确定，他得决定他自己在所是，权力意志也要求他首先对自己说“是”。人得不断赋予事物以解释和价值，他当然也得不断地自我立法。由于他的不确定性，他自我立的法不能是固定不变的，而应因

① *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5: 323。

② *Ibid.*, KSA 5: 323。

③ *Ibid.*, KSA 5: 323。

④ *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5: 127—128。

⑤ *Nachgelassene Fragmente 1884—1885*, KSA 11: 17。

⑥ *Ibid.*, KSA 11: 107。

⑦ 参看 van Tongeren (2006: 393)。

人而异的。

强者和弱者，或主人与奴隶的区分就在这里：强者是天上地下，惟我独尊，自己就是自己的立法者，也是自己的上诉法庭，不会服从别的更高的权威；而奴隶恰恰主张众生平等，服从一个人都应该服从的最高权威，主张怜悯、同情、博爱和无私，以此消除一切个别性和差异；而主人的道德却是要强化差异。主人喜欢发号施令，喜欢征服；奴隶就只会服从。所以尼采又把奴隶道德称为畜群的道德。畜群的道德要抹平一切差异，以一个统一的模式来塑造和规范所有人，反对个人独出心裁的创造，对人类的发展构成了威胁。

尼采对宗教的批判在一定意义上可以说是他对道德批判的延伸，在西方传统中宗教本来也与道德有密切联系。与对待道德的态度一样，尼采并不完全否定宗教本身，宗教给予痛苦的人生以意义，即使它们自己也产生痛苦。“任何一种意义都比完全没有意义好。”<sup>①</sup> 因为“人还是因此而得到拯救，他获得了一种意义，从此他不再是风中飘零的一片叶子，不再是一种瞎折腾的、‘无意义的’玩偶。他从现在起可能有某种追求了。”<sup>②</sup> 但他的确不太喜欢宗教，宗教的本质，他把它叫做“宗教的神经官能症”，总是与孤独、斋戒和节制性欲有关，<sup>③</sup> 即总是与对原始生命的压制有关，基督教尤甚，所以尼采把基督教作为他宗教批判的主要对象。

他认为基督教是奴隶道德的典型体现，它同样是怨恨心理与奴隶起义的产物。它所鼓吹的“美德”都是从根本上对生命的否定。严格说来，尼采批判的甚至都不是原始的基督教，而是被称为“基督教会”、“基督教信仰”、“基督教生命”的“腐败物”和“畸形物”。<sup>④</sup> 基督教是弱者的宗教，是一种颓废的宗教，它把人变成顺从的羊群，在它那里，“追求虚无的意志战胜了生命意志。”<sup>⑤</sup> 基督教“诋毁和怀疑美的、辉煌的、富有的、自尊的、自信的、有认知能力的、强大的东西——归结起来就是整个文化：他

① *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5: 411。

② *Ibid.*, KSA 5: 411—412。

③ *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5: 67。

④ 尼采 (2013: 45)。

⑤ 尼采 (2013: 264)。

的意图（指真正的基督徒）在于夺去文化的良知。”<sup>①</sup> 总之，尼采对宗教，尤其是基督教的批判，意图与他的道德批判是一致的，就是要揭示西方文化的这两根支柱都体现了生命的颓废与衰败。它们使得西方文化失去了古人（希腊人和罗马人）的勃勃生气。

尼采主张主人道德，不是因为主人无法无天，而是因为“他们的行为是本能地创造形式、赋予形式，他们是最不自觉、最无意识的艺术家。”<sup>②</sup> 换言之，主人是真正的精神贵族，他们真正体现了权力意志的主动性和创造性，他们从不因袭，而总是自创。他们总是给自己和世界带来新的可能性。他们元气淋漓，不拘一格，无法预测，通过他们艺术家般的创造，保持了人“特征的多样性”。

那么，主人或贵族是否就是尼采讲的“超人”？回答是否定的。主人或贵族是事实存在过的一类人，而“超人”根本就不曾存在过，<sup>③</sup> 他不是“人”，而是已经超越或超出了人。尼采的“超人”概念也许是尼采最为人们熟知的概念，是他哲学的招牌，可实际上真正理解这个概念的人并不多，因为这是一个容易引起误解的概念，也是一个不那么好理解的概念。首先，我们把 *Übermensch* 这个德文词翻译成“超人”就很不妥当，因为“超人”的通常含义是指有超常能力者，但有超常能力者（如力能扛鼎或过目不忘）仍然还是“人”，而尼采讲的 *Übermensch* 已经超越了人的范畴，所以一直有英语学者指出，把 *Übermensch* 译为 *Superman* 是不妥的，因为它还是离不开人，*superman* 意味着 *superhuman*，<sup>④</sup> 但 *Übermensch* 的意思是在人之外，或“人之上”，所以现在大部分英语学者都将 *Übermensch* 译为 *overman*。但也有人认为这个译名既过于刻板，又听上去有点跋扈，因为它有点居高临下的意思。<sup>⑤</sup>

的确，正如意大利哲学家瓦第莫所言，（西方人）如何理解尼采？

① 尼采（2013：267）。

② *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5: 325。

③ *Also sprach Zarathustra*, KSA 4: 119。

④ Danto (2005: 178)。

⑤ Danto (2005: 179); Vattimo (2006: 126)。

bermensch 的意思完全在于如何理解那个词的前缀 über,<sup>①</sup> 这个前缀概括了尼采思想的全部要点和远大抱负。<sup>②</sup> 可对于我们中国人来说似乎, 没有这个问题, 因为汉语词汇可以说没有前缀, 一般人不会把“超人”之“超”看作前缀。其次, “超人”在汉语中的确有超出一般人范畴的意思, “超人”往往指并不现实存在的虚构人物。

然而, 这还不是尼采超人(我们姑且继续使用这个约定俗成的译名)概念的真正意思。尼采首先在《查拉图斯特拉如是说》中提出超人概念: “我教你们超人。人是应该被超越的东西。”<sup>③</sup> 超人就是对人的超越, 这样理解显然并不离谱。但问题是: 什么意义上的“超越”? 作为哲学史上最为激进的哲学家之一, 尼采以喜欢超越著称, 而且他要超越的都是一般人眼里不可能超越的东西, 如善恶, 他就要超越——根本不承认善恶区分的正当性和有效性。那么超(越)人是什么意思? 首先是“不再是和优越”的意思。在尼采看来, 人是一个衰退的物种, 即便是“最伟大的人”与“最渺小的人”与超人相比也根本不能同日而语。<sup>④</sup>

超人概念很容易让人将它理解为是人进化的一个更高阶段, 其实不然。尼采明确指出: “我因此提出的问题不是什么将在存在者的序列中接替人,”<sup>⑤</sup> “人类并不如今天人们相信的那样, 表现为向更好或更强或更高发展。”<sup>⑥</sup> 尼采虽然受近代生物学很大影响, 但对达尔文的进化论却嗤之以鼻, 因为他发现并非宇宙万物如人们以为的那样, 是优胜劣汰, 适者生存, 而恰好相反, 往往是弱者最终存活了下来。例如主人或精神贵族几乎就在历史中完全淡出了, 奴隶则大行其道。超人并不是普通人的升级版, 而是与人有根本的区别。当然, 这种区别不是生理学和生物学上的, 而是人生态度和人生境界上的。超人超越的是构成现代人精神最核心的东西——虚无主义、怨恨心理和奴隶道德。它根本改变了对人类的评估。查

① Vattimo (2006: 83)。

② Vattimo (2006: 90)。

③ *Also sprach Zarathustra*, KSA 4: 14。

④ *Ibid.*, KSA 4: 119。

⑤ *Der Antichrist*, KSA 6: 170。

⑥ *Ibid.*, KSA 6: 171。

拉图斯特拉要求超越或超克人，真正的意思就是要根本改变对人（包括他的道德、文化、特征、品性等）的评估和理解。

然而，不能把这种新的评估理解为是一种纯粹理论活动。它是一种更高的存在方式（höhere Form zu sein），<sup>①</sup> 它不是通过它的观点来提出一种对人的新的理解，而是通过它全新的生活态度和生活方式来完全这种对人的评估的根本改变。或者说，这种全新的生活态度和更高的生活方式就是对人类评价的一种根本改变。

那么这种被称为超人的生活态度和生活方式究竟是什么？或者说，超人概念到底有哪些内容？尼采并无说明。事实上除了《查拉图斯特拉如是说》之外，超人概念几乎很少再被尼采提起。即使在《查拉图斯特拉如是说》中，尼采也更多地说它不是什么，而很少正面论述它究竟是什么。然而，对于习惯了概念重要有规定的研究者来说，总想要给出尼采笔下的超人究竟为何的答案。例如，在考夫曼看来，超人是歌德式的狄俄尼索斯，他克服了他身上的动物性，将他的本能升华，把他混乱的激情组织成型，给他的特性以风格。<sup>②</sup> 对于丹托来说，超人是一个自由之人，快乐、从不自责，控制着本能冲动使其不为它们所屈服。<sup>③</sup> 而萨赫特认为，超人是“更高之人的本质”，他生气勃勃、健康、自控、纯净、崇尚精神、举止得体、独立、正义、诚实、不惧痛苦和真相、充满创造性。<sup>④</sup>

总之，在不少研究者笔下，超人体现一种完美人格的理想，类似中国人所谓的完人。但这恐怕不是尼采的意思，例如，尼采自己明确表示“更高的人”（höheren Menschen）还根本不是超人，<sup>⑤</sup> 甚至连宣扬超人的查拉图斯特拉自己都不是。上述研究者归于超人名下的那些规定，充其量属于“更高的人”，而不是超人。“更高的人”还是太人了，而超人则是人的超越。人总是给自己提出某种规范和固定的目标，试图面对生成的世界确定自己。而超人则要与世界一起生成，它要超越任何固定的规范与目标，在

① Nietzsche (1964: 866)。

② Kaufmann (1978: 316)。

③ 参看 Danto (2005: 179—180)。

④ 参看 Schacht (1983: 340)。

⑤ Also sprach Zarathustra, KSA 4: 357.

此意义上，它是不确定的。

海德格尔对此洞若观火，他指出，每一有特殊内容的目标，每一此类确定性，对于超人的本质来说，是非本质的，始终只是偶然的手段而已。超人体现了“无条件权力本质的不确定性”，虽然尼采没有这么说。无条件的权力是纯粹的专横本身，是无条件的超胜，它高高在上，能够发号施令。是唯一和最高的存在。<sup>①</sup> 而超人“作为完美主体性的最高主体，就是权力意志之纯粹行使。”<sup>②</sup> 他无条件的确定性正在于其内容无条件的不确定性。海德格尔的这个解说是相当深刻的，超人概念只有一点是绝对确定的，就是他权力意志的纯粹行使，而权力意志本身是无确定方向的，所以超人在内容上是不确定的，他是一个永远要由创造来充实的生成。

这样讲恐怕还是会让人觉得有点“空”，如果我们把它与“上帝死了”的宣告联系起来看的话，就可以看到尼采究竟想说什么了。“上帝”意味着欧洲固有的价值体系和行为规范，欧洲传统的主流道德，正是这些东西构成了西方人安身立命的支柱。现在“上帝死了”，那就什么都可能了。在这种情况下，可以有两种选择。一种继续源自基督教的空洞的、实质是虚无主义的人道主义；另一种是断然拒绝此在虚无主义的人道主义（也就是对人的超克），勇敢地自己承担起人生的责任。我们在《查拉图斯特拉如是说》中看到，查拉图斯特拉要“更高的人”在没有上帝的情况下自己负起人生的责任，“彻底思考自己的意义，”<sup>③</sup> 自己成为自己的主人。<sup>④</sup> 没有先验的价值，只有自己创造、自己赋予的价值才是有意义的。“你们称为世界的东西，首先应该由你们创造出来：你们的理性、你们的形象、你们的意志、你们的爱，都应该成为世界本身。”<sup>⑤</sup> 所以，超人是“大地的意义。”<sup>⑥</sup>

超人学说与永恒轮回的学说有密切关系，它们同为查拉图斯特拉要向

① Heidegger (1989: 125—126)。

② Heidegger (1989: 304)。

③ *Also sprach Zarathustra*, KSA 4: 110。

④ *Ibid.*, KSA 4: 357。

⑤ *Ibid.*, KSA 4: 110。

⑥ *Ibid.*, KSA 4: 14。

世人宣教的学说。也像超人概念一样，如果不算遗稿的话，除了在《超越善恶》和《瞧这个人》偶然提到一两次外，永恒轮回就只在《查拉图斯特拉如是说》中得到了表述。尽管如此，它却是尼采最重要的学说之一（虽然也是最费解的学说之一）。从表面上看，永恒轮回的学说一点也不复杂，这就是世界上发生的一切都会重复出现。

这个思想并非始于尼采，“‘永恒轮回’的学说——即一切事物无条件和无限循环往复的学说——赫拉克利特很可能已经教导了查拉图斯特拉的这个学说。至少斯多葛派，他们从赫拉克利特那里继承了它的几乎所有基本观念，显示了它的踪迹。”<sup>①</sup>但尼采根据自己的权力意志的学说给它提供了“科学的论证”：时间是无限的，因为如果是有限的话，就会有它的起因问题；组成世界的权力意志的量（宇宙的能量）是有限的，它们的状态也是有限的，这就意味着它们的种种状态在无限的时间里会重复出现或回归。但也有人指出，这个论证并非尼采的发明，很可能是从海涅那儿来的。<sup>②</sup>

但这个学说及其论证是从哪里来的并不重要，重要的是尼采想用它来干什么？因为至少从表面上看，它应了《圣经》上的那句话：“太阳底下没有新东西。”它使得尼采极力主张的创造不可能，一切都早已有之，都在重复过去，因而一切都无意义。但这没有什么关系。关键在于我们永远在做的事情——赋予事物和我们的生活以意义，因为宇宙本来是没有意义的。因此，如果我们的生活有意义的话，我们必须接受，我们必须在我们的命运中肯定我们自己：“我对于人伟大的表达是这样的：*amor fati*（热爱命运）：人希望事物就是这样的，不前不后，就在此刻。”<sup>③</sup>永恒轮回学说还有道德哲学的意义：既然一切都会再次出现，无论伟大还是渺小，高尚还是卑鄙，那么每个人都要问问自己，“你还想再一次并无数次这样吗？”康德伦理学的命题是：“要如此行动，使你的准则成为普遍的法则。”而尼采相应的原理是：“如此地生活，以致你不得不希望，再次获得生命。”也

① *Ecce Homo*, KSA 6: 313。

② 参看 Kaufmann (1978: 317—318)。

③ *Ecce Homo*, KSA 6: 297。



就是说，应该使你的行为可以在未来重复无数次，即成为某种典范。

然而，如果我们把超人学说和永恒轮回的学说放入尼采哲学关注的主要问题——虚无主义的语境中来看的话，就会发现这两个学说更积极的意义，它们都是尼采对虚无主义问题的回应。

对于许多人来说，尼采的虚无主义的概念似乎是一目了然的：虚无主义可用“上帝死了”来概括，指近代世界不再有什么价值和意义。然而，这样理解还是过于简单，因为虚无主义可以说是尼采哲学的根本问题，他把自己都视为是欧洲最好的虚无主义者。<sup>①</sup>“虚无主义”一词在尼采那里有丰富的内容，在一定程度上提供了我们了解尼采哲学的重要线索。

“虚无主义”一词并非尼采的发明，相反，他是在法国、德国和俄国思想家有关思想影响下知道这个概念的。<sup>②</sup>但是，他大大强化了此概念，使之成为他自己哲学思考的一个重要观念。严格说，在尼采那里，虚无主义并非仅仅用于现代世界和现代文化，而是被他用来诊断整个西方文化，虚无主义贯穿了西方文化的始终。不仅是皮浪，爱利亚学派的哲学家就已经是虚无主义者了。<sup>③</sup>基督教是虚无主义的宗教，耶稣也是虚无主义者。<sup>④</sup>整个欧洲从基督教开始，就转向了虚无主义的方向。其根本原因，是对理性范畴有绝对的信仰。

在尼采看来，世界是生成，而不是存在，即是说，它是变动不居的，而不是永恒不变的。它本身没有意义、没有目的、没有价值。理性范畴是人发明来试图把握实际无法把握的生成的工具。“虚无主义的原因是相信理性范畴——我们用与纯粹虚构的世界有关的范畴来衡量世界的价值。”<sup>⑤</sup>“目的”、“统一”、“存在”都是这样的范畴，把它们一拿掉，“世界”就显得“无价值”了。一旦人们发现世界不断在生成流变，因而没有绝对“真实的世界”，那么，“一切信仰，一切认为是真（Für - wahr - halten）必然都是错的：因为根本没有一个真实的世界。”这便是“最极端形式的

① Nietzsche (1964: Vorrede 3)。

② 参看 Sommer (2006: 252)。

③ *Nachgelassene Fragmente* 1884—1885, KSA 11: 490。

④ *Nachgelassene Fragmente* 1887—1889, KSA 13: 107。

⑤ Nietzsche (1964: 12)。

虚无主义。”<sup>①</sup> 尼采不仅不会反对，而且是认同这种虚无主义的。这种虚无主义可以使我们打破一切教条，自己超越自己。极端形式的虚无主义认为事物实际上根本没有价值——没有真理、没有绝对的事态、没有本质、没有事物本身，因此，把一个未经许可的价值强加给它们等于“使生活的目的简单化。”<sup>②</sup> 尼采把这种虚无主义称为“积极的虚无主义”。<sup>③</sup>

但是，除此之外，还有一种消极的虚无主义。消极的虚无主义是要掩盖或隐瞒被尊为存在、价值、固定结构的东西实质的空虚。它是精神权力衰落的症状，是虚弱的征兆：精神力量疲乏耗尽了。它表现为：1. 迄今为止的目标和价值不适当了，不再有人信了；2. 价值和目标的综合（一切强大的文化都以此为基础）失去了，各种价值产生冲突，造成瓦解；3. 一切能恢复、治疗、安抚、麻醉精神疲软的东西都在各种伪装（宗教、道德或美学）下粉墨登场。<sup>④</sup>

虚无主义之所以产生，有其心理原因。首先是没有发现一个“生成的目的”感到失望；其次是由于不能把一切发生之事统一地组织在一起和系统化而感到失望；第三是当一个“真实世界”的形而上学的反世界的构造证明只是由于我们在心理上需要对没有真实世界进行补充所致，这种认识使得我们不再相信这样的形上世界时，我们就处于产生虚无主义的心理条件。<sup>⑤</sup> 作为生成的世界使我们不能不产生上述心理状态；人为了活着不能没有确定性（尤其是价值、意义、知识的确定性），可实际上我们无法最终具有这样的确定性。基督教、道德和形而上学的出现和命运，就反映了上述虚无主义产生的必然性，它们构成了虚无主义的三个本质表现。因为“虚无主义是基督教、道德和真理概念的必然结果。”<sup>⑥</sup>

按照尼采的看法，宗教精神表达了一种要找到谁或什么该负责的本能，他把该本能称为报复本能。人类不敢为自己的状况负起责任，就要寻

① *Nachgelassene Fragmente* 1885—1887, KSA 12: 354。

② *Ibid.*, KSA 12: 353。

③ *Ibid.*, KSA 12: 350。

④ *Ibid.*, KSA 12: 351。

⑤ *Nachgelassene Fragmente* 1887—1889, KSA 13: 47。

⑥ *Ibid.*, KSA 13: 594。

找一个外部意志来为它负责。<sup>①</sup> “宗教……是一种感谢的形式，”<sup>②</sup> 感谢为之负责的神；但感谢与报复同出一源。<sup>③</sup> 就基督教而言，它的所有教义都是要通过像创造、原罪、惩罚和救赎为人类的状况提供理由。接受这种对人类状况的说明，只表明精神的虚弱，它剥夺了人类的一切尊严，把它的每一个行动都归结为一个神恩的问题。<sup>④</sup> 另一方面，基督教试图为了超越的世界而改变现实的世界，已经就是虚无主义了，它培养“终结意志，虚无主义意志。”<sup>⑤</sup> 基督教的禁欲主义，也是其虚无主义的表现。

尼采始终认为：“虚无主义是道德的世界阐释的结果。”<sup>⑥</sup> 如前所述，尼采将道德也视为是报复本能的结果。基督教道德是低等人的发明，他们面对强者的自由创造，发明出一套戒律表，表现的都是畜群的消极德性。他们试图以此来将它们的低劣与虚弱变为道德上的优越。但是，人的自由意志却被否定，上帝的意志决定人做什么和不做什么。<sup>⑦</sup> 从此以后，权力意志在人类一切最高价值中都付阙如；衰弱的价值大行其道。道德的“应该”建构了一个理想的，但最终也是堕落的反世界。积极行动被消极的“价值判断”所取代。

形而上学的特征——真理意志同样也是精神虚弱的表征：人类无法承受混乱变动的生成世界，因而设想生成世界应该在某个稳定的结构，在另一个世界中都有其基础，那个世界才是真实的世界。我们可以在那些没有创造力的人那里找到这种对于稳定结构的信仰，他们“不想如一个世界应该是的那样创造一个世界。他们将它设定为已经现成存在，他们寻找达到它的手段和道路。‘真理意志’是创造意志的无能。”<sup>⑧</sup> 真理意志暗含对生成的恐惧，它适合平庸的人，他们不能掌控事物，以不动为幸福。

无论是基督教、道德还是形而上学，其根本的动机都是要寻求秩序，

① Nietzsche (1964: 136)。

② *Der Antichrist*, KSA 6: 182。

③ *Nachgelassene Fragmente* 1882—1884, KSA 10: 90。

④ Nietzsche (1964: 136)。

⑤ *Der Antichrist*, KSA 6: 176。

⑥ *Nachgelassene Fragmente* 1885—1887, KSA 12: 309。

⑦ *Der Antichrist*, KSA 6: 195。

⑧ Nietzsche (1964: 585A)。

寻求稳定，寻求不依赖于意志的价值。这里始终起作用的是报复本能：只是因为意志发现它无法抛开“已然”（es war）的重负，它寻求种种解释和建立一种世界观，这种世界观必然以虚无主义告终。虚无主义的不可避免性在于，世界的一切秩序不取决于意志证明是幻觉。通过价值虚无化的痛苦过程，意志发现世界和历史是无意义的，遂得出以上结论。<sup>①</sup>但是，此结论并不完全是消极的，它也隐含了对虚无主义的克服。

这个结论是极端虚无主义的，同时也是虚无主义的克服。永恒轮回学说就体现了这个常人难以理解的吊诡：“让我们以其最可怕的形式来思考这个观念：存在正如它所是，没有任何意义或目标，却无情地再现，没有以无告终：‘永恒轮回。’这是最极端形式的虚无主义：作为永恒的无（‘无意义’）！”<sup>②</sup>肯定虚无不是否定，而恰恰是“肯定”。极端的虚无主义者不会像基督教那样掩盖存在的虚无，而是相反，他承认虚无的永恒。永恒轮回的观念是虚无主义的危机，是颠倒的虚无主义。要一切存在永恒轮回（永恒轮回意志）就是“虚无主义的自我克服”，通过这种意志人克服了终极的观念——自我毁灭。<sup>③</sup>

如果生成是相同东西的永恒轮回，如果它既无方向也无发展，那么人的决定在某种意义上就是绝对的，不但在历史的某一点上，而且对于整个历史来说都是如此，因为不再有超验的神、永恒的本质或事物本身。如果历史不是按照规律组织起来的一种展开，它的每一点与每一其他点都是等值的，没有哪一点在价值上优于其他点；也没有哪个决定能说是受制于任何别的决定。超人自觉地意识到他要负起原来人归于上帝、社会、规律或人之外的任何东西的责任。他在一种比康德的道德主体更绝对，也更严肃的意义上是立法者，他保证他的所作所为可以永远重复，也就是成为典范，而不是抽象的法则。

因此，永恒轮回的观念是一种肯定，肯定意义、肯定责任、肯定世界、肯定生命，实际上它是超人的自我肯定，也是虚无主义的自我克服。

① 参看 Vattimo (2006: 19)。

② 转引自 Löwith (1997: 56)。

③ 参看 Löwith (1997: 59)。

上帝之死是超人诞生的机会，超人取代上帝成为大地的意义，宣告了消极虚无主义的失败和积极虚无主义的胜利。在此意义上，尼采的确如他自己所说的，是欧洲第一个完美的虚无主义者。然而，尼采并非因为坚持虚无主义而战胜欧洲现代性，相反，超人与永恒轮回的学说再清楚不过地暴露了他还是一个现代性意义上的现代哲学家，只要我们将他与希腊哲学家相比就再清楚不过了。<sup>①</sup>

### III

这部《尼采遗稿选》是由尼采身后留下的笔记选编而成的。尼采身后留下大量遗稿（Nachlaß）。这些遗稿（Nachlaß 严格包括：（1）他准备出版，但他未能看到其出版的文稿，即《反基督者》、《尼采反对瓦格纳》、《狄俄尼索斯颂歌》和《看这个人》；（2）他早期未发表的论文和演讲，许多可以认为是完整的著作，虽然从未发表；（3）尼采的笔记，以及已经出版的著作的草稿及其改动。但在各种尼采著作集中，Nachlaß 一般只包括上述第 3 部分内容。尼采一生除了正式出版的著作外，还写了大量的笔记。这些笔记即使在量上（字数）都超过了他正式出版的著作，仅 1870—1888 年所写的笔记就有 106 本之多，学者一般把这些笔记特指为尼采的 Nachlaß。<sup>②</sup> 由 Giorgio Colli 和 Mazzino Montinari 编的 15 卷的考证研究版的尼采著作集（KSA）中，<sup>③</sup> 正式出版的著作占 6 卷，而笔记（始于 1869 年）占了 7 卷（该著作集的最后两卷，即第 14、15 卷，主要是编者的说明、注解、尼采的生平编年、参考书目、诗歌索引、语词索引等材料），这些笔记的重要性丝毫不亚于尼采生前正式出版的著作。而由德国学者君特·

① 参看 Löwith (1998: 181)。

② 参看 Whitlock (2003: xvii)。

③ 该著作集虽然叫 Sämtliche Werke（“全部著作”），实际并不“全”，即无尼采未成年时期的作品，也无他的书信。真正的全集应该是 Giorgio Colli 和 Mazzino Montinari 合编，他们先后去世后由 Volker Gerhardt, Norbert Miller, Wolfgang Müller-Lauter, Karl Pestalozzi 和柏林-勃兰登堡科学院继续编纂的 9 部 40 卷（因还未完成）的考证版全集，即 Kritische Gesamtausgabe (Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1967—)。有关这个国际学术界公认的权威标准全集的编纂情况，可参看李洁 (1995)。

沃尔法特编的这部《尼采遗稿选》，便是从这7卷笔记中选编而成。

尼采一直有把自己的思想和写作计划先不成系统地写在笔记本上的习惯，但这些笔记（形式上有点类似中国传统学术中的劄记或札记）却不应该视为尼采不成熟的思想或还未展开的思想，而也是我们必须像对待他作为完整著作出版的著作一样对待的重要著作。尼采几乎所有主要著作的主题思想，往往都先见之于他的大量笔记中。例如，《悲剧的诞生》的构成有两条主要线索：一条是阿波罗和狄俄尼索斯的对立；另一条是希腊悲剧由于苏格拉底主义和欧里庇得斯“意识美学”而死亡。然而如果我们看他在此前写的有关笔记看，《悲剧的诞生》最初的核心主题只是希腊悲剧的衰落和与苏格拉底主义的冲突；著名的阿波罗和狄俄尼索斯对立直到他1870年夏天写的论文《狄俄尼索斯的世界观》中才出现。这两条线索是如何渐渐结合在一起的，我们只有细读他的笔记才能发现。

此外，尼采的笔记构成了他主要著作的形成背景。例如，要弄懂《查拉图斯特拉如是说》，我们必须读1882年到1884—85年冬天的笔记，尼采在那里写的各种片段和计划最好地说明了他的意图。尼采在《看这个人》中说，《查拉图斯特拉如是说》的四个部分他10天就写成了。但这决非事实。该书的基本思想及其对它们的阐发、各个寓言、隐喻、格言、诗意的观念、叙述框架、个别人物形象等等，都早已出现在该书写作之前很久写的笔记中。就像一个厨师在做菜前很久就把各种食材和配料准备好了，最后做菜时自然片刻而成。因此，尼采的著作与笔记“处于互补和互相解释的关系中”，尼采全集考证研究版的编者之一Mazzino Montinari的这句话诚为的论。<sup>①</sup>

第三，我们应该记住尼采是视角主义者，他对同一的问题会有不同的、多方面的、甚至相反的论述，这些不同视角的论述，最适合用笔记来表达。尼采的笔记才让我们看到尼采是多么复杂。此外，尼采提倡实验主义，即从各个方面考察检验思想观念，用它们进行思想实验。结果是，通过实验的思想进入了最终出版的著作，而未通过实验的观念则被抛在一边，或者后来再重启对它们的实验。尼采的笔记巨细无遗地揭示了他的思

<sup>①</sup> 参看 Montinari (2003: 8—9)。

想实验。

第四，虽然尼采的笔记像一般的笔记那样，不成系统，表面看有些凌乱，但也绝非考夫曼所谓“简直就是混乱——几乎就是字面意义的无法卒读。”<sup>①</sup> 考证研究版著作集是按照编年顺序来编尼采的笔记。这么编恰恰可以使我们看出尼采思想的发展，它的编者之一蒙提纳里举例说：“在按编年顺序读 1888 年的笔记时，我们感到一种统一，看到计划、草稿，甚至仅仅标题就相互交替和补充，每一个都构成整体的一个有机部分。我们可以看到尼采思想在一个发展过程中，看到它们的连贯性，它们的清晰表达。”<sup>②</sup>

最后，尼采的笔记中有许多他对他感兴趣的著作的摘抄，如考证研究版著作集第 9 卷第 666—672 页他摘抄了美国思想家爱默生散文的德文译本。考证研究版著作集第 13 卷第 9—194 页上，除了他自己的笔记外，他摘抄了波德莱尔、陀思妥耶夫斯基、托尔斯泰、贡斯当和法国学者 Ernst Renan (1823—1892) 等人的著作。这对我们了解尼采思想的来源和他所受的影响，从而弄清他的思想非常有帮助。

总之，尼采的笔记不仅相当于他的“思想日记”，记录了他的思想历程，<sup>③</sup> 也相当于他的基本著作。<sup>④</sup> 虽然海德格尔说尼采“真正的哲学是作为‘遗稿’ (Nachlaß) 留下的”不免有些过甚其辞，<sup>⑤</sup> 但我们把它理解为强调遗稿的极端重要性倒也并无不可。德、法学者，如雅斯贝斯、勒维特、沃尔夫冈·穆勒—劳特、巴塔耶、德勒兹等人研究尼采的著作都有效利用了尼采的这些笔记遗稿。这些笔记更是对德里达和福柯的思想产生了重要的影响。<sup>⑥</sup>

讲到尼采的遗稿，不能不提由他的朋友彼得·加斯特和他妹妹伊丽莎白—弗斯特—尼采编的《权力意志》一书，因为这部书据称是根据尼采的

① Kaufmann (1967: xv)。

② Montinari (1972: 131—132)。

③ 参看 Schrift (2013: 419)。

④ 也有西方学者坚决不同意这个观点，参看 Schrift (2013: 423—424)。

⑤ Heidegger (1989: 17)。

⑥ 参看 Schrift (2013: 422—423)。

笔记编成。虽然并非出自尼采本人之手，但它袖珍版编者鲍姆勒却断言它是“尼采哲学的主要著作。”<sup>①</sup> 随着尼采著作考证研究版的出版和编者与其他学者的努力，现在可以肯定，所谓的《权力意志》是一部伪书，说“它是尼采哲学的主要著作”更是子虚乌有。现根据国外学者的研究，将此书的来龙去脉及辨伪工作简述如下。<sup>②</sup>

尼采还未去世后，Heinrich Köselitz（又名彼得·加斯特）、Ernst Horneffer 和 August Horneffer 三人便开始编尼采的第一个全集，即 *Großoktavausgabe*（GOA），1894 年开始，先是由 C. G. Naumann，后由 Kröner 在莱比锡出版，到 1926 年出齐。第 1 版的 GOA 最初只包含 483 条笔记，以“权力意志”为标题（副标题是“重估一切价值”），作为它的第 15 卷（出版（1901 年）。等到这个全集出第 2 版时，加斯特和尼采的妹妹把包含的笔记增加到 1067 条，后来被当做尼采的主要著作的《权力意志》，就是由这 1067 条笔记构成。这 1067 条笔记先是在 1906 年由瑙曼出版，1911 年与 Otto Weiss 的语文学注释以及《看这个人》一起，构成 *Großoktavausgabe* 第二版的第 15 和 16 卷（《权力意志》共 4 卷，GOA 第 15 卷只包含它的前两卷，它的后两卷构成 GOA 的第 16 卷）。它们也构成了 1920 到 1929 年在慕尼黑由 Musarion 出版社出版的 23 卷本尼采全集的第 18、19 卷。但 Musarion 版全集给这 1067 条笔记加了一个它们写作的最有可能的时间表。在考利和蒙提纳里的标准全集版出现之前，第 2 版 *Großoktavausgabe* 是尼采全集的最好版本。

但是，根据蒙提纳里的研究，这个 *Großoktavausgabe* 第 2 版尽管包括了更多的尼采的遗稿笔记，在质量上却不如第 1 版。加斯特和伊丽莎白·弗斯特—尼采从第 1 版的 483 条笔记中拿掉了 17 条，“把 25 个连续的和常常是非常重要的文本拆开，把它们的数量增加到 55 个。”<sup>③</sup> 但问题还不在此，而在于把这样编纂出来的《权力意志》当做尼采的主要著作是根本站不住脚的，尼采从未写过这样的著作，早在 1906—7 年就已经有人（Ernst

① Baeumler (1952: 699)。

② 我主要根据 Montinari (2003) 和 Schrift (2013)。

③ Montinari (2003: 17)。



Horneffer 和 August Hrneffer) 指出了。<sup>①</sup>

但是，克罗纳出版社在 1930 年将这 1067 条笔记单独编为《权力意志》，作为它袖珍书系列的一种出版，鲍姆勒给这个版本的《权力意志》写了后记。这个版本的《权力意志》没有提编者，给人的印象好像是尼采本人授权的一个文本。出版社并且把它描述为“思想家尼采的主要著作，19 世纪最大胆、最重要的哲学著作，《查拉图斯特拉如是说》是它的入口。”<sup>②</sup> 因为这本书是单行本的袖珍版书籍，比较便宜，因而比任何以前《全集》版本的《权力意志》流传都要广泛，海德格尔就在他的尼采课上向学生推荐这个版本，<sup>③</sup> 使得人们很容易认为这就是尼采写的书。

1940 年，德国 Anton Puster 出版社出版了由弗里德利希·维茨巴赫编的题为《弗里德利希·尼采的遗产：尝试重新解释一切事件和重估一切价值，根据遗稿和尼采的意图来整理》（*Das Vermächtnis Friedrich Nietzsches: Versuch einer neuen Auslegung allen Geschehens und einer Umwertung aller Werte, aus dem Nachlaß und nach den Intentionen Nietzsches geordnet*）的尼采遗稿集，此书的中译本已由华东师范大学出版社以《重估一切价值》于 2013 年出版。<sup>④</sup> 这部尼采遗稿集的好处是它不限于尼采 1880 年代的笔记。它收录了 2397 条尼采的格言，与上述 1067 条笔记的编排没有关系。有人认为，要不是它被译为法语，影响了像巴塔耶、克拉索夫斯基和德勒兹这些尼采著名的法国读者，这本书不值一提。<sup>⑤</sup>

1931 年，鲍姆勒又编了一部 2 卷本的尼采遗稿集，这部著作不像前两部都声称与最初 GOA 里的《权力意志》有关，它完全是鲍姆勒自编的，书名为《生成的无辜》（*Die Unschuld des Werdens*）。在此书导言中，鲍姆勒重申了他的观点：“从哲学观点看，《遗稿》比（已出版）的著作重要。”<sup>⑥</sup> 他并不假装是遵照尼采一部著作的计划来选编这部遗稿集。相反，

① Montinari (2003: 17)。

② Schrift (2013: 407)。

③ Heidegger (1989: 19)。

④ 尼采 (2013)。

⑤ Schrift (2013: 407)。

⑥ Baeumler (1931: xxxiii)。

他声明是要从尼采遗稿中按主题选编一些材料，来补充克罗纳出版的其他尼采遗稿（尼采巴塞爾时期未发表的著作和《权力意志》）。从编排组织的观点看，鲍姆勒的这部尼采遗稿集要比加斯特和伊丽莎白·弗斯特—尼采编的《权力意志》更好。他的这部尼采遗稿集的第1卷包括1334条笔记格言，分为论希腊人；哲学家（艺术和知识）；理查德·瓦格纳；音乐、艺术和文学；哲学及其历史；心理观察；女人和婚姻；寓言和隐喻；尼采论自己；尼采论他的著作各章，并有一个尼采诗歌草稿的附录。第2卷包括1415条笔记和格言，分为认识论、自然哲学和人类学；道德哲学；草稿和计划；宗教和基督教；文化；法律；欧洲和日耳曼人；以及论查拉图斯特拉诸章。在每一章中，各条材料是根据它们尽可能接近的形成日期来编排的，要么是根据季节（如1870/71冬），要么更经常地是与尼采已出版的某部著作的联系（例如，“从《朝霞》和《快乐的科学》时期”）。第2卷的附录则注明所选材料的出处。在此意义上，这部尼采遗稿选比克罗纳版的《权力意志》提供了更多尼采未出版的文字写作的语境。由于鲍姆勒本人亲纳粹的思想立场，他对尼采研究所做的工作今天已很少有人提及。

现在我们回到《权力意志》。坦白说，《权力意志》里面包括的材料，尽管少部分被加斯特和伊丽莎白·弗斯特—尼采做了手脚，但都出于尼采之手并无问题，所以这部书现在还有人用。但把它说成是尼采一心要完成的主要著作，是尼采的“主要著作”（*magnum opus*），那就完全是另一个问题了，那可以说是尼采之妹与其他人虚构的一个神话。鲍姆勒在他给《权力意志》写的后记中说：“《权力意志》是尼采的哲学主要著作。他思想的所有基本结果都聚集在这本书中。”<sup>①</sup>海德格尔虽然并不认为已有的《权力意志》就是尼采的“主要著作”，但他相信尼采的确是出版一部主要著作，虽然它并未完成，只是作为遗稿存在：“尼采真正的哲学，他在……他自己出版的所有著作立论的那个基本立场，没有最终定型，本身没有在任何著作中发表，无论是在1879年到1889年这10年间，还是在这之前。尼采在他创作生涯中发表的东西始终只是前厅。……真正的哲学是

<sup>①</sup> Baeumler (1952: 699)。

作为‘遗稿’留下的。”<sup>①</sup>

尼采的确向世人宣布过，他要写一部叫《权力意志》的书。在《超越善恶》的封底，他声称那部书“在准备中”。在《道德谱系学》最后，他告诉他的读者：“我在准备一部著作：《权力意志，尝试重估一切价值》。”<sup>②</sup>而在《瓦格纳事件》和《道德谱系学》一个较早的草稿中，他把《权力意志》称为他“在准备的主要著作”。<sup>③</sup>事实上，尼采从1885年夏到1888年初秋的确是创造一部以《权力意志》为题的著作。这在他的遗稿中不难找到证据，人们可以在他的遗稿中发现他关于这部著作的许多计划和草稿。<sup>④</sup>尼采从1887年秋天到1888年夏天一直在为这部著作的基本结构努力。结果是尼采自己编了号的374条笔记或片段，可以从中看出，尼采心目中的那部著作将有四个部分。记录这些笔记的笔记本证明后来加斯特和伊丽莎白编的《权力意志》在多大程度上无视尼采原来的组织结构。首先，在尼采编了号的374条笔记中，有104条没有包括在他们编的《权力意志》中，它们中有84条根本没有收入GOA中。第二，在剩下的270个片段中，有137个是不完整的或被有意改动了文本（略去标题，略去整句句子，肢解本属一体的文本，等等）。第三，尼采自己把1—300的片段分为他计划中那部书的4部分。但加斯特和伊丽莎白在64处没有保留尼采的划分。这使得蒙提纳瑞不能不得出这样的结论：“为了在‘权力意志’中建构一个尼采的体系而挑选文本，这在几十年里对尼采研究的影响，必须完完全全归咎于两个哲学（和语文学上）的废物，亨利希科什利茨（又名彼得·加斯特）和伊丽莎白·弗斯特—尼采。”<sup>⑤</sup>

就《权力意志》包含的各个个别的具体文本、片段、格言警句来说，它们的确都处于尼采之手，不能说是加斯特和伊丽莎白·弗斯特—尼采的伪造，但就他们编的这本书的整个组织结构整体来说，的确我们可以说，

① Heidegger (1989: 17)。

② *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5: 409。

③ *Der Fall Wagner*, KSA 6: 27; KSA 14: 382。

④ 蒙提纳里对此有琐碎但详尽的考证，见“*Nietzsche's Unpublished Writings from 1885 to 1888; or Textual Criticism and the Will to Power*” (Montinari, 2003: 80—102)。

⑤ Montinari (2003: 16)。

这个文本不是尼采写的，他写的东西没有被完整发表，没有按照他设想的次序来发表。<sup>①</sup> 并且，根据蒙提纳里的研究，尼采创作生涯的最后一年思想的重心有丰富而重要的转移，以至于他最后完全放弃了写一本叫“权力意志”的书的计划。<sup>②</sup> 因此，我们完全有理由说，尼采从未完成过一部叫《权力意志》的书。

译文出版社出版的这部《尼采遗稿选》是由德国学者君特·沃尔法特选编，此人一直在德国和北美、东亚各大学教书，研究德国古典哲学出身，但20世纪90年代后研究重心转到东亚哲学，尤其是道家哲学。这部《尼采遗稿选》是他在教学过程中发现学生许多还是在用比较便宜但却靠不住的克罗纳版的《权力意志》，既然考利和蒙提纳里已经将尼采的遗稿搜罗详尽，按照编年顺序作为他全集的一部分予以出版，那么他觉得应该遵循他们两人的编辑原则，从KSA7卷（第7—13卷）尼采遗稿中，按照编年顺序新编一部便于学生用的《尼采遗稿选》。这种编辑方法的好处是可以给我们提供一个尼采思想发展的脉络，以及他在各个时期关注的问题的线索。

当然，由于篇幅所限，这个选本不可能面面俱到，但却绝对可靠，因为它是从KSA的7卷尼采遗稿中选出；但也受制于选编者自己的眼光、解释和兴趣。不过这也不是太大的问题，至少它使一般读者无须一头扎进卷帙浩瀚的尼采遗稿，而先有一个概览式的简选本。并且，麻雀虽小，五脏俱全，这个选本几乎涉及了尼采所有重要思想，是一个很好的尼采遗稿入门本。无论谁要研究尼采的著作，都应该结合该著作产生前他所写的有关笔记，才能弄清他思想的真实内涵。这部以时间顺序编排的著作，就给我们提供了一个简明扼要的尼采笔记选本。

当然，任何选本总是有遗憾的，更何况像尼采的Nachlaß这样的笔记选本，它受制于选家的兴趣和眼光是一个方面；无法把尼采每本笔记本的内容都展示在读者面前是另一方面。这将使得我们失去对每个笔记写作的语境和与其他笔记或残篇之联系的把握。当然，作为给学生而不是专家读

① 参看 Schrift (2013: 414)。

② 参看 Montinari (2003: 94—101)。

的一个选本，这点是不能苛求的。专业研究人员读尼采全集应该是个起码的要求。

尼采进入中国，已逾一个世纪，虽然尼采的主要著作几乎都已译成中文，他的全集也已在译译之中，然而，检览今人对他的理解，似乎并未超过前辈太多。<sup>①</sup> 其实几乎所有西方哲学家和思想家在中国都受到这样的对待——浅尝辄止，没有深入，更谈不上把他们转化为自己精神重建的宝贵资源。尼采更是如此，因为爱尼采这样的哲学家是要有胆量的，懂尼采的哲学是需要有智慧的，像他那样思考是要有激情的。只有在自己身上发现尼采的人，才能是尼采的真正赞美者和否定者。

#### 参考文献：

##### (1) 原著和翻译

尼采：《重估一切价值》上卷（维茨巴赫编，林笏译），上海：华东师范大学出版社2013年版。

Nietzsche, Friedrich. 1964: *Der Wille zur Macht*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

——. 1975: *Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe*, KGA, Bd. 2, ed. Giorgio Colli & Mazzino Montinari, Berlin & New York: Walter de Gruyter.

——. 1967—: *Kritische Gesamtausgabe*, KGA, ed. by Giorgio Colli, Mazzino Montinari, et al., Berlin & New York: Walter de Gruyter.

——. 1955: *Werke in drei Bänden*, Bd. 3. München: Hanser.

——. 1988: *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*; KSA, 15 Bänden, ed. by G. Colli & M. Montinari, München: Dt. Taschenbuch - Verl.

“Die Geburt der Tragödie”, *Unzeitgemässe Betrachtungen I – IV*, KSA 1

“Schopenhauer als Erzieher”, *Unzeitgemässe Betrachtungen III*, KSA 1

*Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3

*Morgenröte*, KSA 3

*Also sprach Zarathustra*, KSA 4

*Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5

*Zur Genealogie der Moral*, KSA 5

*Ecce Homo*, KSA 6

① 有关尼采在中国的研究介绍情况，参看郜元宝（2001）、金惠敏 & 薛晓源（2001）。

*Der Antichrist*, KSA 6

*Nachgelassene Fragmente* 1875—1879, KSA 8

*Nachgelassene Fragmente* 1882—1884, KSA 10

*Nachgelassene Fragmente* 1884—1885, KSA 11

*Nachgelassene Fragmente* 1885—1887, KSA 12

*Nachgelassene Fragmente* 1887—1889, KSA 13

(2) 二手文献:

弗兰克:《浪漫派的将来之神》(李双志译),上海:华东师范大学出版社2011年版。

郗元宝编:《尼采在中国》,上海:上海三联书店2001年版。

哈斯,约尔根:《幻觉的哲学——尼采八十年代手稿研究》(京不特译),北京:东方出版社2011年版。

金惠敏、薛晓源编:《评说“超人”——尼采在中国的百年解读》,北京:社会科学文献出版社2001年版。

金克木:“《存在与虚无》·《逻辑哲学论》·《心经》”,《金克木集》第五卷,北京:三联书店2011年版。

李洁:“国外尼采研究的新动向——关于尼采著作的新版本以及研究尼采的方法,”《国外社会科学》,1995年第1期。

Baeumler, Alfred. 1931: “Zur Einführung,” in: *Die Unschuld des Werdens*, Leipzig: Kröner.

Baeumler, Alfred. 1952: “Nachwort,” in: *Der Wille zur Macht*, Stuttgart: Alfred Kröner.

Clark, Maudemarie. 1998: “Introduction: Nietzsche’s Path to the End of the Twentieth Century,” in: *On the Genealogy of Modality*, ed. and trans. by Maudemarie Clark and Alan Swensen, Indianapolis: Hackett.

Danto, Arthur C. 2005: *Nietzsche as Philosopher*, New York: Columbia University Press.

Foucault, Michel. 1970: *The Order of Things*, trans. by A. Sheridan, New York: Random House.

Heidegger, Martin. 1989: *Nietzsche I&II*, Pfullingen: Neske.

Horstmann, Rolf – Peter. 2012: “Nietzsche: Beyond Good and Evil,” in: *Introductions to Nietzsche*, ed. by Robert Pippin, Cambridge: Cambridge University Press.

Kaufmann, Walter. 1967: “Editor’s Introduction”, in: *The Will to Power*, trans. by Walter Kaufmann & R. J. Hollingdale, New York: Random House.

———. 1978: *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton: Princeton University Press.

Leiter, Brian. 2002: *Nietzsche on Morality*, London & New York: Routledge.

Löwith, Karl. 1997: *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, trans. by J. Harvey Lomax, Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press.

———. 1998: “Nietzsche's Revival of Eternal Recurrence”, in: *Nietzsche: Critical Assessments*, vol. 2, ed. by Daniel W. Conway, London & New York: Routledge.

Mann, Thomas. 1963: *Addresses Delivered at the Library of Congress, 1942—1949*, Washington D. C. : Library of Congress.

Miller, Elaine P. 2006: “Nietzsche on Individuation and Purposiveness in Nature,” in: *A Companion to Nietzsche*, ed. Keith Ansell Pearson, Malden, MA ; Oxford: Blackwell Pub.

Montinari,azzino. 1972: “The New Critical Edition of Nietzsche's Complete Works,” trans. David S. Thatcher, *The Malahat Review*, 24: 131—32.

———. 2003: *Reading Nietzsche*, trans. & intr. by Greg Whitlock, Urbana & Chicago: University of Illinois Press.

Nehamas, Alexander. 1985: *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge/Mass. : Harvard University Press.

———. 2012: “Nietzsche: Writings from the Early Notebooks,” in: *Introductions to Nietzsche*, ed. by Robert Pippin, Cambridge: Cambridge University Press.

Pippin, Robert. ed. 2012: “Introduction,” *Introductions to Nietzsche*, Cambridge: Cambridge University Press.

Schacht, Richard. 1983: *Nietzsche*, London/Boston/Melbourne/Henley: Routledge & Kegan Paul.

Schrift, Alan D. 2013: “Nietzsche's Nachlass,” in: *A Companion to Nietzsche. Life and Works*, ed. by Paul Bishop, Rochester/New York: Camden House.

Sommer, Andreas Urs. 2006: “Nihilism and Skepticism in Nietzsche”, in: *A Companion to Nietzsche*, Malden, MA ; Oxford: Blackwell Pub.

Van Tongeren, Paul. 2006: “Nietzsche and Ethics,” in: *A Companion to Nietzsche*, ed. by Keith Ansell Pearson, Malden, MA ; Oxford: Blackwell Pub.

Vattimo, Gianni. 2006: *Dialogue with Nietzsche*, trans. by William McCuaig, New York: Columbia University Press.

Whitlock, Greg. 2003: “Translator's Introduction,” in: *Reading Nietzsche*, by Mazzino Montinari, Urbana and Chicago: University of Illinois Press.