

西方传统 经典与解释

CLASSIC & INTERPRETATION

HERMES

尼采注疏集

刘小枫 ● 主编



尼采(Friedrich Nietzsche) ● 著

人性的，太人性的： 一本献给自由精神的书(上卷)

Menschliches, Allzumenschliches.
Ein Buch für freie Geister

魏育青 ● 译

西方传统 经典与解释

CLASSIC & INTERPRETATION

HERMES

尼采注疏集

刘小枫 主编



人性的,太人性的:
一本献给自由精神的书(上卷)

Menschliches, Allzumenschliches.
Ein Buch für freie Geister

尼采(Friedrich Nietzsche) 著

魏育青 译

“尼采注疏集”出版说明

尼采是我国相当广泛的读书人非常热爱的德语作家，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。第一个含义指著作者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,指著作者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多篇幅是尼采 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 Bäumler 编订的 Kröner 版 12 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 本因卷帙精当仍印行不衰——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:沃尔法特编,《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》、《敌基督》)——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写下并发表的文字。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 版的校勘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
的写作计划的残稿)、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稳靠的基础。

“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

Pütz 版编者说明

1878 年 5 月,尼采将刚出版的《人性的,太人性的》上卷(下卷出版于 1880 年)寄给了理查德·瓦格纳。此时,他与这位作曲家的关系已然发生了深刻的变化。如果说,尼采在写《不合时宜的沉思》、尤其是其中第四篇《理查德·瓦格纳在拜罗伊特》时还跻身于狂热的“复活艺术追随者”之列,那么,在瓦格纳将《帕西法尔》(*Parsifal*)^①交给他的次日,即 1878 年 1 月 4 日,他已经在致塞德利茨(Reinhart von Seydlitz)的信中写下了这样的字句:“读了第一遍,留下了如此印象:与其说这是瓦格纳,毋宁说更像是李斯特,反宗教改革运动的精神;对我这个过于习惯希腊性、普遍人性的人来说,这一切过于基督教化,过于时间化,过于局限了;纯粹是幻想的心理学;没有一点儿肉,而血又太多太多了……”尽管尼采在信的结尾称《帕西法尔》是“对音乐的终极挑战”,从而表现出愿意正确评价这部作品中“至高无上的诗学”,但是总的来看,对一种在他眼里越来越可疑的艺术的保留态度还是占了上风。他在信中称为“普遍人性”的东西,他在以

① [译注]瓦格纳歌剧名。

半是认真又意味深长的“人性的、太人性的”为题的新书中希望发现的东西,此后依然是他全部努力的目标:他寻求普遍的、涵盖万有的东西,这些东西在他看来曾一度存活于希腊神话中,但他尽管竭尽全力仍无法使之复活;在这寻求的过程中,无论是什么,只要有可能通过敌视生活的禁欲(参见信中代替“肉”的措辞“血”),通过清规戒律的紧箍咒等等而脱离和独立于普遍联系之外,他就对其宣战。在尼采看来,个别性、局限性(《帕西法尔》也被称为“有局限”)乃是基督教和现代派的本质特征,从而也就是“颓废”的标志。甚至在以后的论战中,他都没有停止反对瓦格纳的戏子作风,反对瓦格纳哗众取宠和重个别而轻全局的做法。他虽然不得不敬佩瓦格纳在细节的创新和处理方面表现出的完美,称瓦格纳是“最伟大的细节音乐家”,然而,最终他还是认为在强调个别因素、牺牲整体而突出细部的做法上体现出一种威胁着全部人类生活和共存的症状。还在写作《人性的、太人性的》时,他就得出了这一诊断。《帕西法尔》的作者在《拜罗伊特报》八月号上对尼采赠书的反应只是恼怒而已。尼采和瓦格纳的友谊无可挽回地破裂了。

尼采的全部著述表现出未能解决的、或许也是无法解决的张力,其中之一就是其追求整体、宏大统一和神话革新的坚强意志与其自身卷入个别性的状况相互矛盾。在其后期著作里,他将会承认:他和瓦格纳一样都是“颓废派”,他虽然认识到这一点,因而也能够与之作斗争,但他却像瓦格纳一样未能达到古典的纯朴与和谐,他本人也无力摆脱使世界陷入分裂的现代性的困扰。在《人性的、太人性的》一书中,尼采几乎没有构建起自从希腊神话衰亡之后与希腊神话相应的、可能代替希腊神话的东西,即没有构建起一种普遍的联系,遑论构建一种积极设立意义的系统。第一阶段的著作,包括《悲剧的诞生》(1872年)和《不

合时宜的沉思》(1873—76年),还把一个狂热地跟在叔本华和瓦格纳背后亦步亦趋的尼采展现在我们面前。他对批评并不陌生,他将论战的矛头对准了“理论家”,对准了19世纪的学者,对准了德意志精神的贫困化,他觉得在德意志精神中找不到力量、充实的生活、天才的创造性了。然而,在这些正在衰亡和应该衰亡的现象背后,他看到一种新生活正在冉冉升起。叔本华作为“教育者”,瓦格纳全部艺术作品作为一种更好理解存在的基础,都是为这种新生活服务的。然而,在以《人性的、太人性的》为开端的第二阶段,我们看到的却不再是一个激动的宣告者,而是一个激进地继承了欧洲启蒙传统的怀疑论者、心理学家和分析家。“理智的耿直”成了哲学和科学追求真理时的最高标准,完全不考虑思想者或者思想是否会受到伤害。在这段时间,尼采无论在音乐方面还是在人际关系上都越来越远离拜罗伊特,学者在他心目中的地位高于艺术家,几乎在任何或多或少带有批评意味的表述中,他总是将瓦格纳这个形象与艺术家等同起来。这种价值重估在一句话里赫然显现出来:“科学家乃是艺术家的进一步发展。”(《人性的、太人性的》上卷第222节)

从这本新书的排版上就能发现与第一阶段著作的不同:如果说以前著作中各章篇幅较大,要占几页甚至许多页,在一种相对广泛的联系中、甚至几乎以系统研究的风格进行探讨,那么如今《人性的、太人性的》的外在特征恰恰不是系统性和连贯性。上卷就包括长度不一的638节,有的才几行,有的占一页,仅少数达两页篇幅。算上又分成两篇(《杂乱无章的观点和箴言》、《漫游者和他的影子》)的下卷,全书共有1396节,与其说是段落分明,不如说是凌乱不堪,至少从外表来看更接近原子化而不是关联性,更接近分析而不是综合。有些章节相对而言比较详细,篇幅超过一页甚至达到多页,系一种尺幅小品的随笔,仅仅对思

路进行了勾勒,其特征更多是草拟提纲而不是展开阐述。在全书中、尤其在上卷的《女人与儿童》或者在下卷的《杂乱无章的观点和箴言》,和这些章节交替出现的是一些更简短的章节,使得文本体现出一种改变了的思维风格。在寥寥数语甚至在一句话中就达到聚焦和高潮,短小的随笔仿佛浓缩成了格言,真正到了无以复加的地步。

“格言”(Aphorismus)一词源自希腊语 aphorizein,意为“界定”。因此,格言似乎就承担了定义的任务,即通过标出特殊差异将某个概念或事物与其上一层次的普遍概念或事物区分开来。然而,事实上,格言与其说是旨在形式逻辑的定义,毋宁说是旨在与迄今为止被视为“真”者划清界限。格言要对这“真”进行检验,重新审视,予以批判,必要时予以修正。就其本质特征而言,格言有别于谚语。谚语在引用的语境中具有证明的特征,在话语中被用于证明,而且常常形成演讲的高潮。如果说谚语构成某一思路的结语,那么格言首先启动某一思维运动。“一朝被蛇咬,十年怕草绳”之类的说法基于长期的经验,被认为是正确的,会获得大多数人的首肯。一个获得如此普遍承认的真理必定也就是多此一举,成了妇孺皆知的陈腐道理。格言则不同,它脱离寻常,突破惯例,并不因循守旧,而是以其特有的反叛性表述全新的道理。它语出惊人,高潮常出乎意料之外,这种倾向使它宛如中篇小说和名人轶事的近亲;它的攻击性类似戏剧对白中的唇枪舌剑。它讲的恰恰不是明白易见、触手可及的东西,这样它就不会使得自己的听众和读者感到轻松,而是要让他们费点思量才能理解。它并不提供入口,而是要思想者自己通过钻研而登堂入室。

格言在很多方面都带有主观性的烙印。谚语是匿名的,或

者说作者是谁的问题无关紧要。格言则抵制定型的共识，源自一位大家能知道姓甚名谁的作者，这位作者不隐瞒自己独有和独特的观察方式和思维方式。内容并非基于某种客观事实，并非某种有科学依据的见解，而是基于个人的经验和认识。因此，格言表述的不是一个整体、一个阶层、一个民族或者一个文化阶段的智慧，它放弃了有效准则和有效警句的普遍约束性。它与其说是具备逻辑效果，不如说是富于演讲效果，与其说是智慧的，不如说是挑衅的，与其说是回答问题，不如说是问题不断。正如它不宣告具有逻辑和经验依据的真理，它也不以基础稳固、范围明确的系统为立足点。它的事业不是建立广泛的宏观联系，而是使单一方面保持独立，趋于极端，从而为阐明宏观问题提供一种全新的视角。格言游离于认识的整体联系之外，这常被视为一种危机的表现。人们或是认为格言的作者具有局限性，即其创造性只能在尺幅小品上体现出来，或是认为对格言有利的时代是普遍动荡的时代，是过渡期。暂且不论这点在原则上适用于任何时期，事实上我们可以发现，在格言的兴旺局面和某些历史时期——这些时期坚持认为自己的使命并非不间断地传承和总结已有认识，而是与过去划清界限，追求严格意义上的全新开端——之间存在某种亲和性。无论针对传统价值和固定规范的怀疑何时产生，总会形成对系统的攻击，而且并非在与之对立的反系统中，而是在作为利器击中和突破敌方要害的格言中形成这种攻击。在这方面，我们发现启蒙主义者（利希滕贝格）、早期浪漫派（施莱格尔，诺瓦利斯）和尼采在追求类似的目标。

与格言家的个体性相呼应的是格言的个体化。每节格言都是自足的，无需归入之前或之后的意义联系中就可以理解。谚语和警句仅仅适用于特定语境，并且依赖于特定语境，因为它们

只能在该语境中被激活。格言则不同,格言自立,格言自足。与格言的个性化相类似的是格言对读者的作用:格言是易懂的,但又是排他的;格言并非通俗的,而是理智的。格言游离于文本联系之外,格言的接受具有要求甚高的特点,与此相应的是格言在内容和形式上的排他性。格言最大的敌人是平庸。为了不陷入平庸,就需要有高超的艺术和锐利的雄辩。无论单一浅薄的断言,还是形形色色的肯定判断,均在必须避免之列。格言则不同,它依靠突然展开多层次和深层次的意义维度、使人恍然大悟,而且是通过对照、扭转、矛盾、佯谬、意外、暗示等所有可能的手段达到这一目的。

尽管具有自足性,尽管不依赖于某一广泛的宏观语境,也不依赖于广大读者的多数共识,但是格言依然很少会单独存在。通常,格言只有在不是零散出现,而是成集出版时,我们才称之为格言。每节格言都不会因为与其他格言一起印刷出版、与其他单子构成一条组合链与读者见面而牺牲自己的独立性。格言的主观性和断片性恰恰要求未完待续,要求有来自其他视角的反驳、补充、否定。排列在一起的、往往相互矛盾的格言都在尝试,通过不断重新思考以透视方式去把握那些认识对象。并不是作者无能,也不是时代无果,而是认识对象本身的疑难性要求以格言的、即不断试验的形式逐渐接近真理。如果对启示的信仰以及对古老的形而上学原则的信仰不再是万有之基,那么认识尽管会支离破碎,会将此过程视为主观性的解放而弹冠相庆,但同时它们仍然会倾向于克服其单独的存在,寻求新的联合形式。这样做的结果并非归纳和演绎的系统,而是一组探照灯的配置,这些探照灯各自的光柱以既非聚焦亦非漫射的方式在黑暗中探索着真理。

与寻求真理的格言形式相应的是《人性的、太人性的》中对主题的编排和处理。上卷中除了前言和“尾声”之外分为九章，讲“初始之事和终结之事”，后谈“道德感的历史”，接下各章探讨宗教生活、艺术、文化、家庭、国家等。这种划分似乎依照传统的哲学体系，以“初始之事和终结之事”开始，即以一篇探讨基本问题的论文开始，如同形而上学中习惯的那样提出、可能的话也回答这些基本问题。即使按照其他的划分，这本著作似乎也仍然遵守各哲学分支传统的次序，比如你能在“道德感的历史”一章中发现伦理学，在探讨宗教生活的一章中发现宗教哲学，然后在余下各章中发现美学、政治哲学，直至最后发现人类学（“独处的人”）。然而，详细考察其内容就能看出，本书完全没有哲学的封闭系统，尼采的意图其实是想把“真理”和思维方式从其系统化的定式中解放出来并告诉世人，形而上学、伦理学、美学等等的原则即便不是陈腐不堪，那么也是大可怀疑的。所以，尼采接下去的做法就是顺理成章的，他在下卷中不再像在上卷中那样几乎是以讽刺性模仿的方式按序处理哲学学科分支，而是写了一些小随笔和格言，然后把它们与其说是总结在、毋宁说是分散在不再分段的一篇“杂乱无章的观点和箴言”以及另一篇以漫游者和他的影子之间的短小谈话为框架的文字中。

本书第一章的特点是彻底摒弃了从柏拉图到康德、叔本华的唯心主义原则和基本概念。叔本华仍然以其特有方式坚守“物自体”的观念，而尼采反对这一观念，要求一种在某种程度上可以说是唯物主义的观察方式（“道德的、宗教的、审美的观念的化学”，第1章第1节）。不仅是对一种不依赖于人性和物质性的理念或实体的信仰，全部的本质形而上学都遭受了批判。在尼采眼里，以某种无论如何理解的普遍人性为出发点的人类学也只是推出了一种“幻想的本质”，因为事实上，哲学家始终只是

将自己具体的、历史的、受其个人情况制约因而有局限性的关于人的观念投射到了一种所谓人性普遍形式上。传统的形而上学对问题都有据称超越时空即永远有效的答案，而尼采则提出了在原则上将所有这些问题历史化的要求。指出所谓绝对的其实都是相对的，而与这种相对化举措相联系的是一种怀疑，是对伟大和高尚的事物和理念令人压抑的统治的怀疑。相对于这些伟大者和高尚者，尼采更喜欢渺小的、一直被人忽视的、表面上不起眼的东西。如果说第一章标题是“初始之事和终结之事”，那么全书的大标题表明，即便最为崇高的原则也是人性的、太人性的。这一方面意味着，这些原则也不是超越人性和超越时空的，这些原则也是与尘世的、肉体的东西（化学）相联系的，一切推动世界的都可以简约为日常生活的；另一方面，这在彻底的一以贯之的意义上也表明：终结之事，包括上帝和神性、自由和不朽，也是太人性的，因为它们不仅适应人欲，而且也被认为是人欲的产物。正如热爱、仇恨、尊崇、妒忌、饮食是太人性的一样，思想和信仰也植根于同样的人欲之中。

因而，正如《人性的、太人性的》的副标题所示，这“一本献给自由精神的书”旨在摆脱古老的“真理”，摆脱形而上学的理想主义和神圣原则。这本书试图以这样的方式使自由精神得以释放，自由精神——正如后来写于 1886 年的前言所说的那样——永远只能在挣脱强大的束缚的过程中，在“大解脱”中经历对其生活具有决定性意义的事件。即是说，自由精神乃是这样一种精神，它的认识不仅针对认识的对象，而且也针对横贯在认识之路上的阻力。这些对它追求自我解放的努力形成障碍的阻力，是以权威、偏见、传统的形象出现的，是在对予人庇护、使人满足的确定性的追求中出现的。启蒙的决定性因素就存在于这样一种反叛意志之中。这种决定性因素在尼采这里得以延续并臻于

极致——当然方法不同于 18 世纪。原来由本体论、逻辑学和人类学担任的角色现在落到了化学、物理学、生理学和心理学身上。在第二章中(第 35 节),尼采认为心理观察是对人性的、太人性的东西进行反思的更为学究气的表达。在此意义上,他将全部注意力集中在感官刺激、颜色效果上,集中在身体感觉的所有可能的形式上,不断地集中在睡梦上。对此类现象的观察和解释代替了形而上学的玄思。

此外还能发现与 18 世纪思想的另一区别:尼采说“达到最高启蒙境界者”(第 1 章第 20 节)能做到的只是摆脱传统的形而上学,然后自诩比传统的形而上学高明。而必要的一点是,再向前一步,但方法却是略往后退,以便查看形而上学当初产生时具备何种历史合理性,形而上学起了何种作用,做出了何种有益的贡献,等等。这样,尼采就是在反对认为人类直线完美化的观点,在他看来,直线性、精确性以及诸如此类的东西都不过是逻辑建构罢了,都是与历史地形成的、独一无二的、具备个性的事物格格不入的。他如此反思任何朴素的启蒙中的倒退因素,从而超前提出了后来批判理论中有关启蒙的辩证法的主张。尼采否定进步具有可以预见、甚至可以预算的必然性,但却并不怀疑进步的可能性。他认为,在进步的道路上无论如何都要有退步才行,叔本华之类的现象就是明证。退步和反动不可或缺,这样才能对进步的下一阶段提出质疑,进行必要的检验。只是在叔本华之后,由于有了叔本华——与写作《不合时宜的沉思》时不同,尼采此时显然开始疏远叔本华——,人们现在又能重新高举“启蒙的旗帜”(第 1 章第 26 节)了;他提到了彼特拉克、伊拉斯谟和伏尔泰的名字,认为他们是这方面的楷模。启蒙只有认识并承认非逻辑、非真实、应该克服和已被克服的东西具有对人类有益的价值,才能证明自己不负全人类自我解放的使命。

正如后来在《朝霞》(1881年)中那样,尼采在《人性的、太人性的》中就已经在形式上赞成启蒙对主动认识的要求,但他将这种要求提升到了对彻底的理智耿直的要求,从而也就不再考虑启蒙原则的习见内容,而是又对这些内容进行了启蒙的批判。他超前提出了弗洛伊德的许多见解,认识到思维受到心理条件甚至生理条件的制约,认识到梦的意义;梦并非像白日意志那样停留在表层结构上,而是有助于揭示最隐秘的意志冲动。由此便产生了对启蒙自由激情的深深的怀疑。和弗洛伊德一样,尼采并不隐讳肉体 and 心灵对理性的统治。和弗洛伊德一样,尼采并不颂扬这种依赖关系,而是以一种愤怒的、常常是冷嘲热讽的耿直态度认识并承认它。以自虐的方式认识到认识的易受诱惑性,这难道不是启蒙的最后胜利?这种胜利不是用来非理性主义地宣告心醉神迷,而是用来洞察思维的局限,但也用来洞察思维的效率——思维甚至能弄明白自己不明不白的源头,从而沾沾自喜地高踞其上。康德在关于感知力和知性的定义中发现了知识的局限,尼采在太人性的身心深渊中发现了知识的局限。

尼采在第一章中探讨了习惯上位于形而上学框架之内的主题。在第二章中,他以同样的探讨方法转向了在传统哲学分支中可称为伦理学或者道德哲学的领域。与对“初始之事和终结之事”的观察相类似,他现在也将善恶的原则推上了太人性的审判庭,将对太人性的东西的研究视为心理观察的同义词或曰一种随便的说法。在这样做的时候,他不断地援引和依据保罗·雷(Paul Rée)(参见第1章第37节“有个德国人”,以及第37节“最大胆和最冷峻的思想家之一”)的著作,他是在1876年9月结识这位哲学家的。尼采依据保罗·雷的观察方法,不是将伦理范畴视为超越时空的规范,而是认为这些范畴是逐渐形成的,受特定历史条件制约的,因而不再是无条件有效的。在此,他超

前提出了以后的著作《善恶的彼岸》(1886年)和《道德的谱系》(1887年)中的观点,对伦理行为的基础,对自由和自我负责,提出了质疑。随着这些基础,其他的概念如快乐与羞愧、公正与邪恶、同情与惩罚也都变得极为可疑了,因为尼采指出,基于其双重性,这些概念一方面在利他主义的、甚至投身社会福利事业的意义上提出了什么要求,另一方面又在为利己主义效劳的过程中做出了什么事情。同情“他人”露出了同情“自己”的真面目。

在上卷第三章中,尼采以同样的怀疑和探究心理的锐利目光,分析了宗教的背景和起源,同时也注意到了其他大陆和其他文化的信仰群体,采取了比较宗教学的视角。对虔诚的心理化考察导致了重点的转移,重点不再是宗教的内容,而是人对宗教的需求,这也就是这一章以“宗教生活”为标题的原因。尼采对基督教的批评最为激烈,视之为早已过时的机构(第3章第113节)。他认为,谦恭、禁欲以及所有对人的自我意识的摧残都是鄙视基督教的理由。基督教道德在他看来只是软弱,而希腊宗教尊奉的诸神不是非人性的或反人性的本质,而是理想化了的人,所以应该以希腊宗教来取代基督教道德。在这一点上,尼采遵循的是其处女作《悲剧的诞生》(1872年)的主导思想。

如果说本书在形而上学、道德和宗教之后谈到了艺术,那么在此和之前各章的主题一样,基本上还是采用了心理化的观察方式。所以与其说是在谈艺术,毋宁说是在谈导致艺术产生的心理状况。艺术哲学变成了艺术家心理学。如同在哲学其他“分支”那里一样,在此尼采也反对关于伟大的艺术作品超越时空的天真观点,他把目光移到了创作过程中受历史、空间和个人制约的因素上以及作品被同样受这些因素制约的受众接受的过程上。显而易见,对艺术和艺术家生活的怀疑乃至负面评判是和对瓦格纳及其音乐剧的疏远乃至拒绝态度姻娅相连的。尼采