

“永恒”和“背后世界”：拟尼采与 克尔凯郭尔的对话

王 齐

[摘 要] 尼采曾把那些认为在我们生活的现实世界背后存在着一个更完满的世界的人称为“背后世界论者”，他们因“痛苦和无能”，经“致命的一跃”达到终极的疲惫。这个“跳跃”的意象很容易让人联想到克尔凯郭尔的信仰学说。但是，克尔凯郭尔通过揭示“道成肉身”原则的存在论意义，把“神步入时间”转变成“永恒真理在时间中生成”的哲学命题。对于生存者来说，永恒不在身后，永恒就是未来，他要在时间中与永恒真理建立关系。这个认识突破了古希腊“回忆说”所蕴含的永恒真理在我们身后的认识，凸显了个体在时间中面向未来生存的意义。相比之下，尼采经历了从宣扬艺术形而上学到批判“背后世界论”的思想历程。他最终提出了“相同者的永恒轮回”的思想，其中蕴含的极度张扬生命意志的“生命形而上学”实际上就是支撑着尼采的“背后世界”。

[关键词] 克尔凯郭尔 尼采 永恒 背后世界 永恒轮回 非理性精神

[中图分类号] B516.47

一、克尔凯郭尔与尼采的关系：一个哲学史话题

克尔凯郭尔和尼采被称为 19 世纪先知型的哲人，他们以其对西方思辨哲学、形而上学传统的批判以及对传统哲学叙述方式的突破，成为哲学史家乐于比较的对象。根据 2011 年出版的《克尔凯郭尔与存在主义》一书的统计，用英、德、法、丹麦、日文、荷兰文和西班牙文撰写的克尔凯郭尔与尼采比较研究的论文达 60 余篇，研究论著 15 部，其中最早的论文甚至可以追溯到 1897 年。（cf. Miles, p. 263）但是在很长一段时间内，学界一直持有尼采只知克尔凯郭尔其名、却不知其思想的想法，这个看法源于丹麦文化史家、文学批评家勃兰兑斯与尼采的通信内容。1888 年 1 月 11 日，勃兰兑斯在给尼采的信中向后者举荐克尔凯郭尔，称其为“世界上曾经有过的最深刻的心理学家之一”，说“只要他的著作被译成德语，您一定会对他产生兴趣”。（勃兰兑斯，第 141 - 142 页）而尼采在同年 2 月 19 日的回信中则说“下次访问德国时，我将涉猎一下克尔凯郭尔的心理问题……”。（同上，第 144 页）在 4 月 10 日的信中，尼采称自己既不懂丹麦文，也不懂瑞典文，（参见同上，第 161 页）言外之意是他不可能读克尔凯郭尔的书。次年 1 月，尼采即遭遇不可逆转的身心崩溃，没机会再返回德国。上述通信内容使学界认定，尼采不了解克尔凯郭尔的思想。直到 2002 年，这个误解才被瑞典乌普萨拉大学的学者托马斯·勃罗勃耶（Thomas Brobjer）的论文《尼采对克尔凯郭尔的了

解》所打破。(cf. Brobjer) 作者以细致的考证功夫揭示出,尼采以间接的方式对克尔凯郭尔的思想有所了解(具体论证恕不在此重述),这解释了为什么近年来笔者在阅读尼采时常常能感觉到,尼采在不少情况下的矛头是针对克尔凯郭尔的,或者感觉到二者的思想存在某种呼应。虽说这段关系史的缺失并不妨碍我们在两位哲学家之间展开互读和对话,但学界的最新成果毕竟揭示了一个新的视域,本文即是在此视域之下,在克尔凯郭尔与尼采之间开启的又一次思想交锋。

二、克尔凯郭尔视域下的“永恒”是否是一个“背后世界”?

在《查拉图斯特拉如是说》第一部第三节“彼世论者”当中,尼采用一个自造的词“hinterweltler”来指称那些认同“彼世”的人,那些认为在不圆满的、甚至是虚妄的此世背后,存在着一个更真实、更完满的世界的人,也就是宗教家和形而上学家。在2006年出版的《查拉图斯特拉如是说》英译本中,“Hinterweltler”被译为“the hinterworldly”,“Hinterwelt”与“hinterworld”对应,译注特别强调了“hinter”作为名词与英文“behind”之间的对应关系,故笔者倾向于按字面义将其直译为“背后世界论者”。(cf. Nietzsche, 2006, p. 20) 在尼采看来,造就这种世界观的根源是“痛苦和无能”,而他要教给人类一种“全新的高傲”和“全新的意志”,让人类从“埋入天上事物的沙堆里”自由地昂起头,并且为“大地”创造意义。(尼采,2018年a,第38-39页)

在分析“背后世界”产生根源的时候,尼采说了一句很容易令人联想到克尔凯郭尔在信仰问题上的跳跃说的话——“想一跃、致命一跃达到终极的疲倦,一种可怜的、无知的甚至不愿再意愿的疲惫:它创造了所有的诸神和彼世”。(同上,第38页)这句话引出了一个值得探讨的话题,即克尔凯郭尔在面对信与不信的鸿沟时那“轻盈的一跳”,真是跳到了“彼世”吗?换言之,克尔凯郭尔追求的“永恒”是一个隐藏在此世后面的“背后世界”吗?

在克尔凯郭尔的著作里,“跳跃”有两个涵义,它们具有内在连续性。一个涵义是指逻辑论证过程中缺失的环节,就像我们在日常语言中批评某人思维具有跳跃性。在《哲学片断》和《最后的、非科学性的附言》(以下简称《附言》)中,假名作者克利马克斯讨论神的存在的证明的有效性问题时就曾指出,“从本质推导出存在则是一个跳跃”。(克尔凯郭尔,2017年,第23页)结合《哲学片断》中提出的“永恒福祉能否建基于历史事实之上”的问题,假名作者引述了莱辛“在历史陈述的基础上向永恒真理的过渡是一个跳跃”的命题,(同上,第68页)否认借助逻辑可以推导出对神的信仰的可能性,并由此引出“跳跃”的第二个涵义——从不信到信仰是一个质的飞跃。这也就是说,在逻辑推论上站不住脚的东西,凭借理性无法解决的思考困境,是可以靠“跳跃”来解决的,因为在假名作者看来,“跳跃”是“思想中的抒情性顶点”(同上,第75页),正如悖谬是“思想的激情”(克尔凯郭尔,2013年,第44页)。把悖论和“抒情性”引入思想,就等于把非理性的精神引入思想。联系《哲学片断》中的思想试验可以知道,这个非理性精神的切入点就是基督教“道成肉身”的原则。当面对“道成肉身”这样悖谬性的、冲撞理性边界的思想的时候,我们不能依靠理性、而只能依靠“跳跃”来加以把握,这是思想以“抒情的方式”寻求对自身的超越。这里我们可以清楚地看到克尔凯郭尔对于德尔图良“正因其荒谬,我才相信”的命题的增补。如果我们承认人的理性是在不断发展成熟,那么德尔图良的命题是在理性成熟上升时期对来自悖谬的挑战的初始解决方案,单从命题本身来说,带有武断色彩;而克尔凯郭尔引入非理性的精神,是在启蒙运动对理性功能进行重审和反省之后的解决方案,是理性自我认识的提升,因为非理性也是理性自身开显出的结果。在这个意义上,尼采对以“跳跃”方式步入信仰的批判失之简单,其根源或可归诸他在根本上对人把信仰当作救命稻草的做法的不屑。

接下来,如果人以“跳跃”的方式跨越了理性自设的不可逾越的鸿沟,那么他的落脚点会在哪里呢?对这个问题克尔凯郭尔给予了明确的回答——那就是“大地”。假名作者说“跳跃在本质上意味着,它是隶属于大地的,它要尊重重力定律,因此跳跃只是短暂的。”(克尔凯郭尔,2017年,第89页)一个人通过“跳跃”跃过了理性难以逾越的鸿沟,落在了“大地”上——与尼采同义的“大地”。这也就是说,克尔凯郭尔希望通过“跳跃”达到的“永恒(真理)”其实就在“大地”上,在“此世”,而非尼采眼中隐遁于“大地”背后的“彼世”。对于这层涵义,《非此即彼》下卷的内容是一个极好的证明。透过威廉法官对中世纪修道院运动的批判我们可以看到,克尔凯郭尔是极力反对遁世主义和宗教神秘主义行为的,认为那是对宗教性和上帝之爱的误解,它没有体现出人的双重生存的特点。人作为有限和无限、时间和永恒的双重生存者,其宗教生活不应简单地偏向某一极,而是会在两极之间的张力下挣扎,这种张力正是造成现代社会个体宗教生活的困难的根源。由此威廉法官指出,宗教性就体现在我们的日常生活中,体现在看似与他人无异的日复一日、年复一年的“重复”之中,唯一能标识个体宗教性的是个体对灵魂培育的重视,以及心怀“人在上帝面前一无是处”的信念。(cf. Kierkegaard, vol. 3, p. 29, 232-234, 320)

威廉法官的问题有其特殊的背景,当他提出宗教性不应忘记生存的有限性和时间性维度的时候,他的矛头指向的是中世纪修道院运动和隐修主义,因此威廉法官对“大地”和“此世”的强调尚不能代表克尔凯郭尔所言宗教性的全部。从时间线索上说,威廉法官只关注了“现在”,但缺少了“未来”。对“未来”维度的强调,是通过假名作者克利马克斯对基督教“道成肉身”原则及其哲学意义的论证来完成的。

在《哲学片断》中,假名作者用“诗的尝试”和“形而上的奇思异想”揭示了“道成肉身”原则的抒情性和悖谬性。《附言》接续了《哲学片断》的任务,只是,“道成肉身”已不再引起诗人的惊叹,也不会冒犯人的理智;假名作者要着手揭示的是“道成肉身”原则的存在论意义。假名作者这样写道:“……神步入时间阻止了个体以后退的方式与永恒建立关系,因为他现在要向前,通过与时间中的神建立关系的方式而在时间当中成为永恒。”(克尔凯郭尔,2017年,第464页)对“道成肉身”的存在论解释把这个基督教原则转变为“永恒真理在时间中生成”的哲学命题,它同“道成肉身”一样悖谬,凸显了个体在此世生存的意义。“永恒真理在时间中生成”在《哲学片断》中就被提出,假名作者从“真理是否可教”的苏格拉底式的问题入手,通过对苏格拉底事业的重构,令“永恒真理在时间中生成”的命题与古希腊的“回忆说”形成对照。如果知识是“回忆”,那么真理作为确定的东西就会在我们的身后,是我们可以通过“回忆”企及或返回的东西。果若如此,这种返回方式就只能在思辨的而非存在的意义上达成,其结果是,时间中的生存不具有决定性的意义。而如果神步入时间之中,“永恒真理在时间中生成”,那么,“永恒的、本质的真理不是在他身后,而是自己通过存在或者已然存在的方式走到他前面”。(同上,第169页)再进一步,如果永恒真理已经在个体的前方,那么它就不再是思辨思想的对象,而应成为个体行动的旨趣。个体若要抓住真理,就不能靠思辨,而只能通过在时间中与真理建立关系的方式实现。因为“回忆的后门永远地关上了”(同上,第168页),个体不能后退,只能向前,在时间中以生存的方式抓住真理。

把“生成”(Tilblivelse或Vorden)引入“历史”和“永恒”是克尔凯郭尔完成的一项意义深刻的工作。“生成”概念的引入打破了以黑格尔为代表的历史必然性的神话。在《哲学片断》中,克尔凯郭尔以“生成”证明历史必然性的虚妄:凡是生成的都要经历变化,而必然性根本不会变化。历史作为已然发生的东西,它是因自由而生的现实性的变化;历史正因其生成,说明它不是必然的。(参见克尔凯郭尔,2013年,第88-92页)必然性被拉下神坛,成为我们理解历史的一种方式。循

此，尚未来临的“未来”终将“生成”且因“生成”而具有自由的属性，“未来”因自由而具有不确定性。于是假名作者这样写道“当我把永恒与生成结合起来的时候，我不会得到安宁，但会得到未来。这也就是为什么基督教要把永恒宣称为未来的原因，因为基督教面向生存者，因此它认定，仍有一个绝对的‘非此即彼’。”（克尔凯郭尔，2017年，第259页）以此，克尔凯郭尔不仅打破了其生活时代那种把“永恒真理—永恒福祉”作为一种确定会到来的善的基督教神学的谎言，把批判的矛头指向基督教信仰领域中尚未把信仰内心化和精神化的诸种迷信思想，还在很大程度上反驳了尼采的“背后世界”论。就前者言，如果“永恒福祉”能够成为一种肯定地、确定地到来的东西，那么“永福”就成了篮子里的鸡蛋，有收益保障的股票，仿佛人们只要在此世做好事功，彼世即可收获“永福”。如此，成为一名基督教徒蜕变成投资行为，成了一桩世俗的买卖，完全丧失了基督教创立之初身为教徒所有的那种“畏惧与战栗”的激情。在这个意义上，成为一名基督教徒过于容易了，而克尔凯郭尔立志成为作家的动因就是要使这一过程变得困难起来，以纠正其生活时代宗教信仰的堕落。就这个目标而论，克尔凯郭尔心目中的基督教徒不是修道院里的隐士，而是日常生活中的平凡人，他们心怀上帝，直面未来，把每一天都当作具有决定性意义的一天，以切实的行动构建人生的意义。

克尔凯郭尔对理想基督徒生活的勾勒鲜明地体现出了上帝的恩典观，表现出与路德思想的一致性。但是强调神恩并不必然导致对个体努力的抹杀，相反，克尔凯郭尔是极端重视个体的，这一点无需赘言。以前在分析这个问题的原因时，我们往往将之归诸克尔凯郭尔对黑格尔哲学强调普遍性的“反正”，这当然是不错的。问题是，克尔凯郭尔何以能意识到黑格尔哲学存在的问题，原因绝非因其自身的特殊性因而格外关注特例这么简单，而是因为克尔凯郭尔持有每个人都是上帝的儿女的观念；这里的“每个人”不是普遍意义上的存在者，而是单独对上帝的“生存者”，是时刻处于时间与永恒、有限与无限的张力之下，却要在有限世界和时间之流中生活的“生灵”（*existerende Aand*）。假名作者曾发问道“对于生存者言，永恒是否不是永恒，而是未来；永恒只对没有生成变化的永恒者才是永恒？”（同上，第258页）如果人是生存者，则永恒福祉就不能标识此世背后的确定性，而只能标识未来的不确定性。在面对这场面向未来的终将走向死亡的人生斗争中，如果我们把神恩理解为希望，神恩就有可能成为个体面向未来努力的动力。于是，从正统神学的立场出发，对于那些不认同神恩的个体，人生无疑将是一场向死的苦役。但是请注意，这不是克尔凯郭尔操心的问题。克尔凯郭尔的问题不在于人们是否应该认同神恩，虽然根据前述，他认为基督教中存在着一个绝对的“非此即彼”。克尔凯郭尔操心的问题是，即便我们认同神恩、且以之为希望，人生能否摆脱“忧惧”（*Angst*）的侵袭。根据笔者目前对克尔凯郭尔的理解，答案是否定的，究其根源，就在于人无时无刻不处于时间与永恒、有限与无限的张力之下，用假名作者的话来说，就是“……在未来和现在之间有那么一个短暂的瞬间，这个瞬间使人们能够对未来有所期待，但却使在当下时刻拥有肯定性和确定性成为不可能。”（同上，第353页）这一点使得人终其一生无法摆脱“忧惧”，从而破除了人能够一劳永逸地成为基督教徒的“可见的教会”的操作，实现了克尔凯郭尔使成为基督教徒变得困难起来的目标。信仰不再是“劳苦担重担者”的救命稻草，而是人的内心性和精神性的需求，这是克尔凯郭尔所揭示的现代社会个体信仰的意义。

克尔凯郭尔对“道成肉身”原则的存在论意义的开显还有另一个意义，即它证实了基督教哲学成立的可能性，如果我们把基督教哲学定义为一种自觉以基督教原则为价值导向的哲学。这种哲学不是要让人躲在“背后世界”的帷幕之后，而是呼吁让人以生存的姿态，在现世与永恒真理建立关系，以不竭的行动去迎接未来。

三、尼采能否完全抛开“背后世界”？

克尔凯郭尔是推崇《新约》基督教的。在《福音书》中我们可以看到，耶稣并没有要求人抛弃现世生活。从他应对法利赛人的试探时所说“该撒的物当归给该撒，神的物当归给神”，（《马太福音》22: 21）到他向撒都该人宣教“神不是死人的神，乃是活人的神”，（《马太福音》22: 32）耶稣这些令时人感到希奇的话语表明，他至少有意向把信仰建立在人间，他确实是强调信仰之于现世生存者的意义的。因此我们不能简单地说基督教构造的是一个“背后世界”，而是应该把基督教宣扬的“天国”当成隐喻层面上“希望”的代名词。

这一点尼采其实是看到了的。在《反基督》一书中尼采指出“‘天国’是心灵的状态——不是某种在‘在大地之上’或者‘死后’降临的东西。……‘天国’不是你等待的某种东西，它没有昨天或后天，不会在‘千禧年’到来——‘天国’是一种心灵体验，它无处不在又无所存在。”（Nietzsche, 2005, p. 32）尼采所言不就是克尔凯郭尔倡导的作为内心性和精神性的信仰的真谛吗？他同克尔凯郭尔一样，都看到了耶稣要把生活的重心置于生活本身而非彼世的意图。不同之处在于，克尔凯郭尔认同耶稣的道路，他对“道成肉身”原则的存在论意义的开显把基督教信仰与个体在此世的生存进一步结合起来，这是在个体意识觉醒后对耶稣开创的道路的推进，既是基督教信仰的现代化，也是存在哲学在基督教信仰的引导下的丰满化。相比之下，尼采是用心理分析的方法探究“可见的教会”何以会转移耶稣训诫的重心的原因，这个原因被尼采归诸为早期会众对耶稣之死的误解，以及保罗提出的基督复活说。尼采认为，早期会众误解了耶稣之死，他们不仅没有领会耶稣之死所开显出的自由的涵义，更糟糕的是，他们因狂热崇拜而选择了复仇，选择了神化耶稣，因为他们接受不了每个人都是上帝的儿女的训诫，最终亲手把耶稣的福音钉上了十字架。（cf. *ibid.*, pp. 36-37）更令尼采不能接受的是保罗构想的耶稣复活的“谎言”。保罗构造的个人不朽的神话摧毁了理性，摧毁了一切自然本能，从而把“人生此在”的重心转移到了其背后，也就是转移到了“虚无”之上，（*ibid.*, p. 39）这种转移滋生了人们对现实的“怨恨”，扭曲了耶稣的福音。这种尖锐的批判论调在克尔凯郭尔著作中是未曾见到的。克尔凯郭尔曾通过威廉法官之口指责使徒保罗对于女性和婚姻的态度，（cf. Kierkegaard, vol. 3, p. 75）但并未像尼采那样直指基督复活观的本质。

但问题并未止于此。尼采一方面指摘早期会众和教会对耶稣福音的扭曲，另一方面又从“人生此在”的角度出发对耶稣进行了批判。尼采只认同个体在“大地”上生活这种“现实性”，因而他不认同耶稣宣称的“内在的现实性”（inner realities）的意义。在尼采看来，耶稣用他的包括“天国”在内的隐喻所构造的现实性仅源自耶稣的内心，耶稣所说的“生命”“真理”和“光”也只反映他内心的最深处，他本人并不关心“坚实的东西”（solid things）。（cf. Nietzsche, 2005, p. 29）在这个问题上，尼采与克尔凯郭尔再次形成鲜明对照。克尔凯郭尔历来重视内心的自由和内在的现实性，以至于他对其时代兴起的民主运动不感兴趣，对人既享思想自由却非要争取言论自由的行为表示不可理喻。（cf. Kierkegaard, vol. 2, p. 28）在某种程度上我们甚至可以说，内在自由是克尔凯郭尔生活中的源动力。于是这里又出现了一个新的问题：尼采是否能完全否定“内在的现实性”的价值？对这个问题，至少从历时性的角度说，答案是否定的。在1883年出版的《查拉图斯特拉如是说》第一部当中，查拉图斯特拉承认自己曾经是一个彼世论者，“那时候，我觉得世界就是梦幻”（尼采，2018年a，第37页）。尼采此言当指自己1871年出版的《悲剧的诞生》中的思想。那时的尼采不仅没有把宗教和形而上学打入“背后世界”，他还坚信艺术是“生命的真正形而上学的活动”；（尼采，2018年b，第22页）他甚至把对“苏格拉底的求知欲”、“诱人的艺术之美的面纱”和“形而上的慰藉”

的迷恋视为是适合品质高贵的人物的“三种幻景”（尼采，2018年b，第153页）。在论述狄奥尼索斯艺术使我们“坚信此在的永恒快乐”时，尼采提出了一个赤裸裸的“背后世界”的论调——“我们不应该在现象中寻求这种快乐，而是要在现象背后来寻求”。（同上，第145页）尼采甚至还采用了他后来批判的“跳跃”的意象，“以勇敢的一跳，跃入一种艺术形而上学之中”。（同上，第204页）但是十多年后，在1885年秋至1886年秋之间，尼采写作了《一种自我批评的尝试》，彻底否定了自己曾经持有的艺术形而上学观，提出“你们首先应当学会尘世慰藉的艺术”，“让一切形而上学的慰藉——而且首先是形而上学！——统统见鬼去！”（同上，第19页）

于是接下来必须要问的是，是什么支撑着尼采能够在一个不需要包括艺术在内的“背后世界”的世界里生活下去呢？一个直接的回答当然是“勇气”。尼采指责是“痛苦和无能”创造了全部的“背后世界”，相应地，他承认“勇气”能够杀死“所有的不满和恼怒”，“勇气乃是最佳的杀戮者”——勇气能够进攻“勇气也杀死面临深渊的眩晕”——请注意，“眩晕”又是一个克尔凯郭尔的意象；勇气也杀死“同情”和“死亡”。（尼采，2018年a，第235-236页）正是在此处，尼采提出了其晦涩的“相同者的永恒轮回”的思想。且看“幻觉与谜团”里查拉图斯特拉对侏儒-重力的精灵所说的话：

这长路往回走：它延续着一种永恒。而那长路往前走——那是另一种永恒。

它们背道而驰，这两条道路；它们恰好彼此碰了头：——而且在这里，在这个出入口，正是它们会合的地方。出入口的名字被刻在上面了：“瞬间”。（同上，第236-237页）

这段话几乎是对克尔凯郭尔在《附言》中提出的苏格拉底式向后的永恒回忆和基督教原则启示下永恒即未来的思想的重述，不同之处有两点：一是尼采比克尔凯郭尔更有意识地提出了两种永恒汇聚于“瞬间”的观点。第二，克尔凯郭尔在基督教思想的启示下倡导人们直面未来，在时间中、在此世中与永恒真理建立关系，其思想视域中个体的行动方向是单向的；而尼采则要让“万物中可能跑动者”在这条长路上“永恒地返回”，虽然无人走到过路的尽头。这个“隐秘之念”是“最孤独者的幻觉”，它令查拉图斯特拉本人感到害怕。（同上，第238-239页）果然，在提出“永恒轮回”的思想之后，“幻觉与谜团”里的文字变得越来越怪诞、难解——吠叫的狗，荒凉月光下孤独站立在岩石间的查拉图斯特拉，牧人口中的蛇，还有变形者的笑声。在这些荒诞不经的幻觉和意象之间，我们终于领悟，“永恒轮回”思想就是尼采所言“勇气”的源泉——不是回到“背后世界”，那种向后的永恒；而是不止一次地回到现世，回到“人生此在”，不管它有多苦多难。“这就是生命吗？好吧！那就再来一次！”（同上，第236页）西方学界对“永恒轮回”思想有多重阅读和解释的可能性，（cf. Higgins, pp. 104-106）但就本文论题而言，笔者认为对生命的执着追求和高度礼赞当是对其最佳的解释。其实尼采在《悲剧的诞生》中已经提出了“生命形而上学”的观点，只是它没有得到像艺术形而上学那样清晰的论述。他说“一个民族的价值——一个人亦然——恰恰仅仅在于，它能够给自己的体验打上永恒的烙印：因为借此它仿佛就超凡脱俗了，显示出它那种无意识的内在信念，亦即关于时间之相对性和关于生命之真实意义、即生命之形而上学意义的信念。”（尼采，2018年b，第197-198页）于是乎，一切在此变得清晰起来：这种高调宣示的永恒生命意志的“生命形而上学”就是尼采的“背后世界”。

四、克尔凯郭尔与尼采精神旨趣的差异

当克尔凯郭尔说“跳跃”应隶属于大地的时候，他实际上是在讽刺那些想脱离与大地的关系的

“有翼的生物或月球上的居民”，具体而言就是那些忘掉了自己是一个“大活人”的体系制造者，他们想脱离大地飞翔。（参见克尔凯郭尔，2017年，第89页）这个态度有别于要教人类学会飞翔的尼采。排除对思辨哲学体系的批判这个克尔凯郭尔的特定问题不论，尼采反对通过“致命一跳”遁入“背后世界”，他强调“大地”和为“大地”赋予意义，但这并不意味着他的眼睛只盯着目光所及的范围。尼采为他的查拉图斯特拉赋予了“飞鸟的本性”，因而他仇视“重力的精神”。“谁若有一天教人飞翔，他就移去了所有的界石；所有界石本身都会爆炸，飞入空中，他将重新为大地起名——名之为‘轻盈者’”。（尼采，2018年a，第295-296页）为了飞翔，人除了必须克服“重力”、也就是克服人加诸己身的“外来异己之物”外，人更要学会克服自身，因为“人是难以发现的，最难以发现自己；精神常常欺骗灵魂”。（同上，第298页）对于想飞的灵魂来说，不存在任何现成的道路可以依循，他们必须自己成为探路者。在这个意义上，尼采哲学比克尔凯郭尔又向前迈了一步——人的生活不止于面向未来，更要自己去创造未来。

由此我们可以反观克尔凯郭尔与尼采在精神旨趣上的差异：克尔凯郭尔认同耶稣的“道路、生命与真理”，但他没有停留于这条道路上，而是在新的历史和精神条件下沿着这条道路继续推进；而尼采不认同任何既定的道路，他要让生命意志去探寻新的道路。那么必然地，生命意志将冲撞所有的边界，最终导致“所有界石爆炸”。这段话令笔者想起克尔凯郭尔的假名作者克利马克斯在论述“悖谬是思想的激情”时所说的话“任何一种激情的至上力量总是希求着自身的毁灭”。（克尔凯郭尔，2013年，第44页）从这个角度出发，克尔凯郭尔与尼采之间又有了一种新的对话契机，即对于非理性的情感、生命意志的能力范围的探索。在这个方向上，克尔凯郭尔是开端者，尼采将克尔凯郭尔的探索推向了极致。

参考文献

- 勃兰兑斯，1985年《尼采》，安延明译，工人出版社。
- 克尔凯郭尔，2013年《哲学片断》，王齐译，中国社会科学出版社。
- 2017年《最后的、非科学性的附言》，王齐译，中国社会科学出版社。
- 尼采，2018年a《查拉图斯特拉如是说》，孙周兴译，上海人民出版社。
- 2018年b《悲剧的诞生》，孙周兴译，上海人民出版社。
- Brohjer, T., 2002, "Nietzsche's Knowledge of Kierkegaard", in *Journal of History of Philosophy* 4.
- Higgins, K. M., 2010, *Nietzsche's Zarathustra*, revised edition, Lanham: Lexington Books.
- Kierkegaard, S., 1997-2013, *Søren Kierkegaards Skrifter*, København: Gads Forlag.
- Miles, T., 2011, "Friedrich Nietzsche: Rival Visions of the Best Way of Life", in *Kierkegaard and Existentialism*, ed. by J. Stewart, Surrey: Ashgate Publishing Limited.
- Nietzsche, F., 2005, *The Anti-Christ, Ecco Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, trans. by J. Norman, Cambridge: Cambridge University Press.
- 2006, *Thus Spoke Zarathustra*, trans. by A. D. Caro, ed. by A. D. Caro and R. Pippin, Cambridge: Cambridge University Press.

（作者单位：中国社会科学院哲学研究所）

责任编辑：李 薇