

论克尔凯郭尔与尼采的争辩： 应对虚无主义的两种路径^{*}

杨丽婷

[摘要] 在虚无主义问题上，克尔凯郭尔与尼采之间具有思想上的争辩关系。前者将应对虚无主义的希望寄托于基督教信仰，后者则将基督教视为虚无主义产生的历史源头；前者把虚无主义理解为个体生命意义的缺失，后者则把虚无主义深化为普遍生命意义的缺失；前者把虚无主义的本质理解为个人的伦理体验，后者则将虚无主义提升为西方历史上的现实运动。这些争辩反映了二人在基本哲学主张上的差异。更重要的是，无论是“不合时宜”的克尔凯郭尔，还是“消逝在癫狂的黑暗之中”的尼采，都为后人应对虚无主义留下重要启示。

[关键词] 虚无主义 生命意义 基督教信仰 价值体系 争辩

[中图分类号] B534；B516.47 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1000-114X(2020)01-0076-07

尼采的虚无主义批判，是后人思考虚无主义问题的起点，尼采开创的审美救赎方式，是应对虚无主义的最具有代表性和普遍性的路径。正是尼采，使人们意识到虚无主义已成为现代人普遍面对的生存问题和意义危机，从而引发应对虚无主义的诸多探索。不为人们所熟知的是，克尔凯郭尔比尼采更早地在哲学层面上论述过虚无主义，并试图通过返回个体的内在信仰克服虚无主义。尽管克尔凯郭尔与尼采并未打过交道，但在虚无主义问题上，二人之间具有思想上的争辩关系。“当代哲学中两个富有特征的基本概念，‘生存’和‘存在’，最初是由尼采和克尔凯郭尔创造的。尼采的哲学思考始终围绕着‘生存’的现象，克尔凯郭尔的思考活动不断深入‘存在’的问题。因此，他们二人的兴趣都首先而且几乎指向人，指向人的生存和人的存在的。”^①对人的生存和人的存在的思考，使尼采和克尔凯郭尔共同体会到时代的虚无主义病症，但有趣的是，面对同样的问题，克尔凯郭尔投向了上帝的怀抱，尼采则坚决地杀死上帝。截然相反的态度反映了二人对虚无主义的不同理解，以及应对虚无主义的不同路径。

^{*} 本文系2018年国家社科基金一般项目“马克思主义认识论语境演变与意识形态认同的关联机制研究”（项目号18BKS010）的阶段成果。

一、克尔凯郭尔与尼采关于虚无主义的三大争辩

从现有史料看，尼采并未接触过克尔凯郭尔的著作。1881年，乔治·勃兰克斯在致尼采的信中曾建议尼采阅读克尔凯郭尔的著作。他认为，尼采肯定会对克尔凯郭尔的思想感兴趣。^②但当时，克尔凯郭尔的著作除丹麦文外，尚无其他译文。而尼采声明自己不懂丹麦文。二人由此擦肩而过。尽管如此，人们注意到了克尔凯郭尔和尼采之间相似的哲学旨趣、他们对西方传统形而上学的批判以及对传统哲学写作方式的突破。在尼采的著作中，可以看到许多与克尔凯郭尔颇有默契的概念，同时，也能找到不少与之针锋相对的思想。从虚无主义批判的视角出发，二人之间具有紧密的争辩关系。

第一，1840年的克尔凯郭尔将基督教信仰作为克服虚无主义的希望，而三十多年后的尼采却认为，恰恰是基督教及其道德体系构成了虚无主义的历史源头。“与基尔克果不同，在尼采看来，虚无主义不是重新召回基督教信仰的绝望前提；相反，虚无主义是在那种信仰的崩溃中获得创造性进步充满希望的前提，唯此才能在这条道路上达到一种新的当下存在规定性，达到一种新的当下存在，超越意义和无意义。”^③

首先，二人所指向的都是“全知全能的上帝”，但态度截然不同。克尔凯郭尔坚持，个体的有限性决定了人需要有“自知之明”，无论现今的科学技术多么地进步。个体不是“全知全能”的，但仍需要“全知全能”的目标和希望。神学的世俗化使克尔凯郭尔担心，一旦没有了上帝，人将面临绝望的深渊。从克服虚无主义的角度看，“是生存者设定了上帝，上帝是一个必然。”^④尼采认为，上帝凭借“全知全能”成为人的目的和意义的来源，成为价值秩序的法则所在，这样的“全知全能”扼杀了人本身的意义和自由，其制定的价值秩序压抑了人的生命。所以，上帝这一概念根本上是反生命的，“‘上帝’的概念包含着一切有害的、有毒的、诽谤性的东西，它把生命的一切不共戴天的仇敌纳入了一个可怕的统一体！‘彼岸’的概念，‘真实世界’的概念，是发明来诋毁这唯一存在的世界的”^⑤。

其次，二人对待《旧约》与《新约》的态度也截然相反。克尔凯郭尔批判《旧约》中的耶和華，倡导《新约》里的基督教人本主义。他认为，《旧约》里的上帝是一个动辄实行“罪与罚”的严厉的绝对权威形象。人类在伊甸园的生活幸福而不自由。人类走出伊甸园，标志着人类自由的开始，也是人类真正历史的开端，从此有了天国与尘世之分。《新约》中的上帝，不再代表着绝对的权威，而是对人类的牺牲和爱的精神。这就是克尔凯郭尔所谓的“上帝之爱”。在“上帝之爱”的前提下，个人保留着主体性和个体性，并且在上帝那里获得了“全知全能”的普遍性和希望。与之相反的是，尼采尊崇《旧约》，贬斥《新约》。尼采认为，所谓的“上帝之爱”是建立在神人的不对等关系上的。上帝以爱和怜悯为名义成为道德的评判者和偶像，获得人的恭顺谦卑。这还不如《旧约》，至少那是“伟人、英雄的场地”。“对于尼采来说，价值并不是从天堂带来的，而是出于人类的创造。”^⑥只有群氓和奴隶才会乞求上帝所赐予的奴隶道德，超人会直面虚无的深渊，敢于在没有目标和方向的大地上开拓和创造价值。

最后，二人截然不同的态度根源源于其基本哲学主张的差异。有一种解释认为，克尔凯郭尔对待上帝“不合时宜”的态度来自于其家庭背景和个人气质的影响。克尔凯郭尔是个软弱的屈服者，而尼采是个不屈的反叛者。仅仅用这样的表面差异来解释，是无法深入问题的本质之处的。尼采和克尔凯郭尔皆是思维敏捷、富有洞察力的哲学家，他们对待基督教的不同态度源于相异的

哲学主张。克尔凯郭尔将暂时性作为意义的绝对基础，认为无论是个体的生存还是历史都是在生命的暂时性中获得其意义的。每个个体都有着与众不同的历史，决定这一历史的是个体性的选择。换言之，在每一个关键点，个体都面临着非此即彼的选择。而选择来自于其内在的精神需要。因而，历史是单数的、主观的经历，历史只有在其变成内在的历史的时候才是真实的。“在反对黑格尔的基础上，克尔凯郭尔发展了一种关于人的存在的历史观。……历史的正当性不是黑格尔所说的‘世界历史’的发展，而是个人生存的一种内在的戏剧表演。”^⑦个体选择的结果具有片段性，而不具有连续性，因为每一次好的选择并不能积累成后续选择的基础，选择的历史因为缺乏一个能够将之连缀起来的“终结点”而成为具有断裂性的“片段”。只有上帝因其“全知全能”才具有“终结点”，因而能够获得整体性的永恒的视角。克尔凯郭尔强调，适当的历史视角需要强调个人的主体性和暂时性，但又不能彻底摒弃整体性、绝对性的寄托。而绝对性只能通过个人的内省体验获得，这样，克尔凯郭尔投向了上帝的怀抱。在反对黑格尔主义上，尼采与克尔凯郭尔站到了同样的立场，表达了对个人价值的强烈信仰。在对历史的理解上，尼采坚持与克尔凯郭尔类似的观点，即世界历史是由历史事件的诸多时刻组成的，每一个历史时刻要从个体生存的角度去理解，而不是用物理时间来衡量的客观次序。历史没有既定的模式，也没有既定的永恒的意义和目的。每一个瞬间，都需要用锤子凿碎既有的价值，在虚无的废墟上建构新的价值。尼采超越克尔凯郭尔之处在于，“他对历史进程进行了系谱学的分析并对生命时刻的连续性进行了阐释。”^⑧将生命意义的基础奠定于个体的暂时性，换言之，将生命简化为时刻，这需要遭遇一个逻辑问题，即如何处理世界历史视角的超越问题。克尔凯郭尔通过对上帝全知全能的信仰避开了这个问题。而尼采则试图用世界的永恒轮回来解决这一困难。每一个时刻都是由前一个时刻发展而来，自身又处于周而复始的循环中，这样，世界历史就从未达到其绝对性，因为它总是在不断地延展过程中，但同时又是在向绝对性不断地拓展过程中。在尼采看来，洞察历史时刻的目的不在于获取绝对性知识，而是观赏生命力量本身的表演。所有人类思想和价值观都是具有时间性的，都是历史性的，事实归根到底都是价值判断，所有的事件都是在流变中，不变的只有意见。也即，价值比事实更真实，生命意志比知识更重要。保罗·利科指出：“体系是历史的终结，因为历史在逻辑上变得无效；单一性也是历史的终结，因为所有的历史都在其中受到了批判。”^⑨在将总体图景还是单一事件作为历史基础的抉择上，克尔凯郭尔和尼采都选择了后者。但不同的是，克尔凯郭尔将总体图景给了上帝，在他看来，个体生存是达不到总体图景的，因而上帝的存在必不可少；而尼采则为人们描绘了历史的永恒轮回地平线。由此，“作为人的生存和人的存在的哲学家，他们就像在一个交叉点上在虚无主义的问题上相遇了。他们在克服这个问题的道路上，在这个交叉点上相遇并又分道扬镳。”^⑩

第二，克尔凯郭尔的虚无主义指向个体生命意义的缺失，尼采则将虚无主义深化为普遍生命意义的丧失。首先，对克尔凯郭尔而言，虚无主义是一种纯粹的主观精神的内在体验。克尔凯郭尔深刻地体会到，自己的时代是一个“解体的时代”，人们已经无法在以“世界历史”的名义构建起来的整体性中自欺欺人。现实的个人遭受着个性的夷平。“最严重的夷平如同死亡的静寂，在这种死亡的静寂中，一个人能够听到自己的心跳声，如死亡般的静寂，没有任何东西能够穿透它，在其中，一切都沉没，无力。一个人能够面对反抗，却不能面对这种夷平的过程。”^⑪正是对时代和历史暂时性的理解使克尔凯郭尔将目光投向了个别的实存的人。对克尔凯郭尔而言，个别的实存就是唯一本质性的东西。

其次，对尼采来说，如果虚无主义仅仅是个人的体验，或者某种理论学说，那它还不足以能够成为我们严肃思考的哲学问题。最高价值的自行贬黜，代表的是西方两千多年来的基督教道德秩序的自行崩溃和失效。因此，价值的虚无不仅指向个体层面，更涉及普遍的生命意义。以上帝为代表的超感性领域高高地凌驾于感性领域，而代表感性领域的价值永远无法提升到超感性领域。这意味着，最高价值的设定不是以人的最真实的生命需求和意志体现为基础，而是以压抑生命意志为基础。真正表现生命意志的价值永远无法实现。根本而言，这是最基本的价值秩序的设定形式和标准出现了问题。对此争辩，海德格尔站在了尼采的立场上：“虚无并不是指一种对某个个别存在者的特殊否定，而是指对所有存在者、对存在者整体的无条件的和完全的否定。”^⑫在尼采眼中，像克尔凯郭尔、叔本华和佛教徒等“弱者”，他们虽然能体验到虚无主义，但却还寄希望于某种异己的、超验的救赎力量或“背后世界”。尤其克尔凯郭尔寄希望于“上帝的荣耀”而不相信人有自我拯救的能力，因而只能沉溺于烦恼和无能的情绪深渊中。在《查拉斯特拉如是说》里有段关于黑炭和金刚石的对话，可视为尼采对克尔凯郭尔的富有讽喻性的批判：

“为什么这样坚硬？”有一天黑炭对金刚石说，“我们不是很亲近了吗？”

为什么这么柔软？哦，我的兄弟们哟，我如是问你们：你们不是我的兄弟们吗？

为什么这么柔软，这么顺从和退让？为什么在你们的心中有这么多的否定和拒绝？

为什么有这么少的不屈于命运的色彩在你们的面貌上？

假使你们不愿成为反宿命论者而且不屈不挠，将来你们怎能将我战胜？

假使你们的坚强不能爆炸而割裂，而粉碎为碎片，将来你们怎能和我创造？^⑬

第三，克尔凯郭尔把虚无主义的本质理解为个人的伦理体验，尼采却把虚无主义的本质指证为西方历史上的现实运动。“克尔凯郭尔是在对现实的批判中发展了他的‘个人’概念，明确地将它作为与每一种社会的和政治的普遍性相反的概念，与‘群体’、‘人类’和‘世界历史’相对立。就此而言，个人完全是一个反政治的概念。”^⑭虚无主义是个人内在性的伦理体验，它表现为讽刺、无聊和忧郁的生活状态。对克尔凯郭尔而言，无论讽刺、无聊还是忧郁，都不仅仅是流俗意义上的情绪表现。讽刺是个人对现存世界的本质上的否定，是与公众相反的“私人”的自我存在，无聊是一种根本无对象的无聊，是一种对于人的存在而言的自身空虚。在虚无面前，无聊的体验最先把人带向自身，揭示了自身存在的无根据性和无意义性，因而它具有真正“原则上”的意义。忧郁是一种“静静的绝望”，是时代隐蔽却普遍的疾病。它使人成为一种内在化、私人化的存在，在这种封闭性的内在化和私人化中，个人直面可怕、恐惧和绝望的虚无。但忧郁本身也是一种不坚定的“精神突破”，这使得精神和肉体辩证地相互接触。“我在最深刻的意义上是一个不幸的个体，从最早期开始就被牢牢地钉在种种直至与疯狂相临界的痛苦之上，这种痛苦更深刻原因必定在于我的灵魂和我的肉体不和谐；因为（而这是很奇怪的事情）我的肉体与我的精神毫无关系，而我的精神则相反，它也许通过这种灵魂与肉体的紧张关系得到了一种张力，不管这是多么少见。”^⑮

在尼采看来，虚无主义不仅是个人内在的伦理体验，更是一个现实的历史性运动。尼采说道：“我要叙述的是往后两个世纪的历史，我要描述的是行将到来的唯一者，即虚无主义的兴起。现在，已经就在叙述这段历史了，因为在这里起作用的乃是必然性本身。无数征兆业已预示了这种未来，无处不在预言这种命运。人人洗耳恭听这未来派音乐吧。”^⑯按照尼采的思路，虚无主义的产生有其历史必然性，但世界的无意义不过是一种“过渡状态”。虚无主义这一恐怖来客

的到来，同时也意味着穿透虚无的曙光即将来临。在崭新的历史时刻，超人的权力意志将重估一切旧的价值秩序，构建全新的符合生命意志伸张的价值体系。在此，尼采又获得了海德格尔的支持：“虚无主义是一个过程，是最高价值贬黜、丧失价值的过程。”^⑩海德格尔甚至认为，欧洲虚无主义不只是种种历史性运动中的一种，而是欧洲历史的基本运动。海德格尔指出，虽然尼采把虚无主义认作历史运动，而且是现代西方历史的运动，但由于他没有认识到虚无的真正本质，因而尼采关于虚无主义的概念本身就是一个虚无主义的概念，这也必然使得尼采成为一个表达现在正在发生的历史的古典虚无主义者。

二、“不合时宜”的克尔凯郭尔

克尔凯郭尔这个孤独而敏感的思想者洞察到了现代化进程中神向人过渡所导致的深刻困境。现代理性在驱逐神这一意义根基代之以人为规范基础之后，显然无法很好地建构其意义价值体系，这使得个人处于孤独无助而迷茫的虚无深渊。他希望通过返回原初的基督教信仰，摆脱虚无的笼罩。这是一种代表性的尝试，但它存在着三个方面的问题：首先，克尔凯郭尔不想依托外在的制度或权力，也不想寄希望于纯粹的思维，而是将克服虚无主义的重担交给了具体的个人，这种个人是基督教所关心的相同的个人。对此马尔库塞批评，“克尔凯郭尔的个人主义变成了强有力的专制主义。唯一存在的真理就是：只有在基督教中才有永久的幸福；并且唯一正确的决定就是过基督教的生活。克尔凯郭尔著作的最大企图就是恢复宗教，把宗教视为把人性从一个压抑的社会秩序有害影响中解放出来的决定性工具。”^⑪其次，克尔凯郭尔将个人的意义与自由归于孤立的个体之内心体验，这在他所处的社会历史时期，显得是如此的“不合时宜”，因为黑格尔早已证明了，个体生命的真正意义只有在社会中才能实现。由此，洛维特评价克尔凯郭尔走向了内在性的极端，“克尔凯郭尔完全退回到他自身的存在，退回到最自身的存在的内在性当中。”^⑫最后，在实存与本质问题上，克尔凯郭尔的存在哲学将实存自身视为唯一本质性的东西，也即，它不再追问与实存相区别的本质，由此，克尔凯郭尔只追问“单个人的伦理的——宗教的实存”。这使得克尔凯郭尔所理解的虚无主义及其克服方案仅仅局限于个人层面。但问题在于，现代虚无主义之意义虚无，不仅局限于单个个体的情感体验，而是普遍生命意义的虚无。倘若虚无主义只是一种个体情绪体验，那么它便不在根本上成为基本的关涉现代性的哲学问题。这正是稍后的尼采及海德格尔等人所极力论证并批评克尔凯郭尔之处。由此，克尔凯郭尔的方案只能在一定程度上遏制个人的虚无主义情绪，而无法从根本上普遍地应对虚无主义。

总之，克尔凯郭尔是“不合时宜”的，他要么太“落后”了，要么太“超前”了。虚无主义是古代向现代过渡过程中意义根基由神向人更替的过程中所产生的问题。克尔凯郭尔发现了人的主体理性无法承载意义根基的重任之后，选择一种后退式的方式，回到宗教中寻找意义根基的承载之所。但问题是，现代化进程已经将宗教的古老魅力彻底消除了。克尔凯郭尔企图恢复宗教的古老角色的尝试显然已“落后”于时代潮流。并且，他将个人的意义与自由归于孤立的个体内心之体验，忽视了现代社会对个体的影响与意义，忽视“第二自然”对单个个体的规定性与影响。这表明克尔凯郭尔在社会历史条件变化方面的洞察力似乎有所不足，甚至是迟钝的。在此意义上，克尔凯郭尔是“落后”的。然而，克尔凯郭尔却又在另外一个地方展现出令人惊讶的“超前”意识。他开拓了存在主义重视实存，摒弃本质的先河。对克尔凯郭尔而言，实存即是唯一的本质，他只追问“单个人的伦理的——宗教的实存”。在此，克尔凯郭尔反对本质哲学

对实存的压制的意识是非常强烈的。存在主义者以及阿多诺等批判理论家都承袭了克尔凯郭尔这一理论财富。问题是，在现代性境域内，我们是否已走到只要实存不要本质的阶段？如果没有任何本质性规定的话，那么，一切都将如马克思所说的，“一切坚固的东西都将烟消云散了”。在现代性如此松散、多变、不断生成的土壤中，我们不再需要抓住点什么坚固的东西，从而使得自身免于消失于流变的历史洪流吗？甚至，如伯曼所提出的质疑，“我们是否确实已经超越了‘一切坚固的东西都将烟消云散了’时会产生两难窘境，或已超越了对于‘每一个人的自由发展是一切人的自由发展的条件’的生活梦想？”^②显然没有。可以说，在这一点上，在克尔凯郭尔的思想中潜藏着走向后现代的理论之源，但目前对于应对现代虚无主义而言，这显然是“超前”了。

三、“消逝在癫狂的黑暗之中”的尼采

尼采的审美救赎开拓了一条克服虚无主义的重要传统路径。“在那些主要的例子——尼采、荣格、海德格尔和阿多诺——中，对抗虚无主义的力量开始被置于一种特殊的美学形式。在尼采那里，这种力量是一种狄奥尼索斯式的艺术，它把生命肯定为一种没有统一性、目的或真理的生成（Werden）。在海德格尔那里，这种力量是弗里德里希·荷尔德林的诗，它把存在命名为‘神圣者’，并且因此使之重新神圣化。在阿多诺那里，这种力量首先是卡夫卡和贝克特的现代主义”^③。审美救赎的魅力毋庸置疑，但其限度也如影随形。尼采最终还是“消逝在癫狂的黑暗之中”。

问题出自哪里？洛维特认为，“根据永恒复归的‘预卜’和虚无主义的‘预卜’的这种联系，尼采的全部学说就是一个双面脸谱：它是虚无主义的自我克服，其中‘克服者和被克服者’是一回事。”^④也就是说，尼采重陷虚无主义深渊的原因在于尼采还是没有处理好本质与实存、永恒与瞬间的关系。当尼采不能把握内在于时代的永恒性时，当他把时代视为瞬间时，“他也就——在人和时代彼岸6000步——在自己面前消失了”^⑤。

另外一种分析来自于施特劳斯和罗森等。他们认为，在虚无主义问题上，尼采一直在根据听众的不同把玩着显白与隐微的修辞术。尼采与柏拉图一样都看到了世界的虚无本性，只不过柏拉图依靠诗与哲学的对话支撑，保持着高贵的谎言，而尼采则率真一点，他在高山之巅借用疯子之语道出了真相。但是，尼采虽癫狂却仍深知，真相只有少数的精英能够承受并理解。因此，针对广大的末人，尼采进行的是显白教诲。显白的虚无主义解释，是我们表面所看到的强力意志对有利于促进生命意志伸张之价值的肯定与追求，是对虚无主义的强有力的克服；而隐微论的虚无主义，则是尼采所极少揭露的真相，它是“在经历了虚无主义的洗礼和炼狱以及力争创造新价值的努力后再升腾起来的虚无主义”^⑥，只有处于山峰之巅的超人，才有勇气和能力理解、承受这种虚无主义。因此，后人可以隐微地看到，尼采这位克服虚无主义的勇士自身隐于虚无主义之迷雾中。施特劳斯等人的分析有其道理所在。但问题在于，隐微论的虚无主义只有那些达到巅峰层次的超人才能理解与承受，而我们这些尼采所谓的大多数的“末人”们也只能遭遇显白的虚无主义。而在这一层面上的虚无主义仍然面临着如何克服、探寻解决之道的问题。并且，即使是在显白层面上的虚无主义，尼采仍然没有成功克服掉。这一批评以及更为典型的分析来自于海德格尔。

海德格尔认为尼采并未真正碰触到虚无主义的本质，尼采从价值角度出发理解虚无主义使得

他无法真正克服虚无主义，反而使其自身成为更严重的虚无主义表达。根本原因在于，尼采的主体性立场使得他无法超越传统西方形而上学，反而达到了形而上学的顶峰，成为了“最后一位形而上学家”。海德格尔阐释了尼采美学的极端性，即尼采通过从女性美学向男性美学的倒转从而把美学发展到它的极致可能性。“通过倒转美学，他使美学承受了一次迁移，把美学曳出它自身之外，使它向一种可能根本不再是美学的艺术思考敞开。”²⁵海德格尔对尼采虚无主义思想的解释及其争辩是20世纪哲学史上的重要“公案”，更引发了后人应对虚无主义的广泛探讨。

①⑩⑮⑯⑱ [德] 卡尔·洛维特：《克尔凯郭尔与尼采》，李理译，北京：《哲学译丛》，2001年第1期，第27、30、31、33、31页。

②④王齐：《面对基督教：克尔凯郭尔和尼采的不同取向》，北京：《世界哲学》，2012年第2期，第23、24页。

③ [德] 洛维特、沃格林等：《墙上的书写：尼采与基督教》，田立年、吴增定等译，北京：华夏出版社，2004年，第98页。

⑤⑯ [德] 尼采：《权力意志——重估一切价值的尝试》，张念东、凌素心译，北京：商务印书馆，1998年，第106、373页。

⑥⑦⑧⑨ [英] 皮卡德·伯恩斯：《历史哲学：从启蒙到后现代性》，张羽佳译，北京：北京师范大学出版社，2001年，第195、191、196、198页。

⑪ Soren Aabye Kierkegaard, *The Present Age*, translated by Alexander Dru, New York: Harper & Row, 1962, pp. 51-52.

⑫⑰ [德] 海德格尔：《尼采》下卷，孙周兴译，北京：商务印书馆，2008年，第689、683页。

⑬⑭ [德] 尼采：《查拉斯图拉如是说》，尹溟译，北京：文化艺术出版社，2003年，第238页。

⑱ [美] 马尔库塞：《理性和革命——黑格尔和社会

理论的兴起》，程志民等译，重庆：重庆人民出版社，1993年，第241页。

⑳ [美] 马歇尔·伯曼：《一切坚固的东西都烟消云散了——现代性体验》，徐大建，张辑译，北京：商务印书馆，2004年，第8页。

㉑ [英] 沙恩·韦勒：《现代主义与虚无主义》，张红军译，郑州：郑州大学出版社，2017年，第56页。

㉒㉓ [德] 卡尔·洛维特：《从黑格尔到尼采：19世纪思维中的革命性决裂》，李秋零译，北京：三联书店，2006年，第262、270页。

㉔ 刘森林：《虚无主义与马克思：一个再思考》，北京：《马克思主义与现实》，2010年第3期，第20页。

㉕ [法] 阿尔弗雷德·登克尔、[德] 马里翁·海因茨、[美] 约翰·萨利斯、[荷] 本·维德、[德] 霍尔格·察博罗夫斯基主编，《海德格尔与尼采》，孙周兴、赵千帆等译，北京：商务印书馆，2015年，第255页。

作者简介：杨丽婷，广东省社会科学院哲学与宗教研究所副研究员，博士。广州 510635

[责任编辑 刘慧玲]