



北京大学

本科生毕业论文

题目： 尼采主义宗教哲学的可能性与必要性——
舍斯托夫与尼采哲学比较研究
The Possibility and Necessity of a
Nietzschean Religion Philosophy – A
Comparative Study of Shestov and
Nietzsche's Philosophies

姓 名： 吕欣远
学 号： 2000014921
院 系： 哲学系（宗教学系）
专 业： 哲学
导师姓名： 徐风林

二〇二四年五月二十八日

北京大学本科毕业论文导师评阅表

学生姓名	吕欣远	学号	2000014921
院系	哲学系 (宗教学系)	专业	哲学
指导教师	徐凤林	职称	教授
毕业论文题目	尼采主义宗教哲学的可能性与必要性——舍斯托夫与尼采哲学比较研究		
导师是否同意 参加毕业论文答辩	同意	建议成绩 (可选填)	92
导师评语	<p>(包括但不限于对论文选题意义、行文逻辑、专业素养、学术规范以及是否符合培养方案目标等方面评价)</p> <p>这篇论文主题是关于必然性与自由的关系这一永恒哲学问题，选题具有学术价值和理论意义。论文通过对舍斯托夫和尼采的虚无主义批判、意志自由、权力意志和永恒轮回等概念的比较分析，论证了尼采主义主体性宗教哲学的可能性。论文思路明确，结构合理，符合学术规范。</p> <p>论文中不仅运用了尼采和舍斯托夫原著，而且参考了海德格尔、卢卡奇、舒尔茨等研究文献，并结合哲学史进行了深入分析，表现出作者具有很好的哲学专业素养和研究能力，符合培养方案目标。</p> <p>论文在结论后面还可以补充一点关于尼采宗教哲学的意义与影响。</p> <div>导师签名：徐凤林</div> <div>2024 年 5 月 28 日</div>		

北京大学本科毕业论文答辩记录表

学生姓名	吕欣远	学号	2000014921
论文题目	尼采主义宗教哲学的可能性与必要性——舍斯托夫与尼采哲学比较研究		
院系	哲学系（宗教学系）	专业	哲学
答辩委员会成员	徐凤林 孙尚扬 蔡震宇		
时间	2024年6月3日	地点	人文学院2号楼206
答辩记录	<p>孙尚扬老师提问“虚无主义”是否提供了价值体系。答辩人回应了问题并指出价值体系对人生命的异化性。</p> <p>答辩委员会签字：孙尚扬 蔡震宇 记录人签字：孔祥斌</p>		

北京大学本科毕业论文审查表

学生姓名	吕欣远	学号	2000014921			
院系	哲学系（宗教学系）	专业	哲学			
指导教师	徐凤林	职称	教授			
论文中文题目	尼采主义宗教哲学的可能性与必要性——舍斯托夫与尼采哲学比较研究					
论文英文题目	The Possibility and Necessity of a Nietzschean Religion Philosophy - A Comparative Study of Shestov and Nietzsche's Philosophies					
指导教师论文评阅信息						
是否同意提交答辩： <input checked="" type="radio"/> 是 <input type="radio"/> 否						
建议成绩：92		指导教师签字：				
论文答辩信息						
答辩时间	2024年6月3日	答辩地点	人文学苑2号楼206			
答辩委员会成员	徐凤林 孙尚扬 蔡震宇					
答辩委员会意见	该生回答问题较好，对答辩委员会提出的问题。					
	答辩成绩：90					
	是否同意毕业： <input checked="" type="checkbox"/>	是否同意授予学位： <input checked="" type="checkbox"/>				
	答辩委员会签字：孙尚扬 徐凤林 蔡震宇					
院系意见						

版权声明

任何收存和保管本论文各种版本的单位和个人，未经本论文作者同意，不得将本论文转借他人，亦不得随意复制、抄录、拍照或以其他方式传播。否则，引起有碍作者著作权之问题，将可能承担法律责任。

摘要

本文意在对于舍斯托夫和尼采的哲学进行一种比较分析，揭示由舍斯托夫所提出的悲剧哲学与宗教哲学是否在尼采主义反虚无主义这一立场的意义上是可能的，并且是否更进一步超越尼采给出了一条更为优越的进路。本文首先分析了舍斯托夫与尼采的共同主题——虚无主义，并且详细梳理了尼采与舍斯托夫如何界定并且批判了虚无主义的两个位面——古代的宗教和道德体系以及现代的理性主义，也即对于生命与权力意志（也就是自由）的否定和对于必然性的顺从跪拜。在此基础上，本文详细展示和分析了舍斯托夫给出的克服虚无主义的路径，表明了从虚无主义失败之处到悲剧哲学到宗教哲学的一条路径最终指向的是舍斯托夫在斗争中向上帝这一绝对的创造性力量敞开的本真信仰。最后，本文分析了尼采的权力意志与永恒轮回学说，并且展示了舍斯托夫对于尼采的批判；而在对于尼采永恒轮回与爱命运的再思考中，本文最终指出了舍斯托夫对于尼采哲学的误解并揭示出舍斯托夫对必然性的反抗或许并未提供一种比尼采更成功的思想进路。因此本文最终得出结论，即舍斯托夫的尼采主义式的宗教哲学在反对和免于虚无主义的意义上是可能的，但在进一步在尼采哲学以外给出克服虚无主义之道的意义上或许是不必要的。

关键词：舍斯托夫；尼采；悲剧哲学；必然性；永恒轮回

Abstract

This paper aims to provide a comparative analysis of the philosophies of Lev Shestov and Friedrich Nietzsche, exploring whether the tragic and religious philosophies proposed by Shestov offer a viable and potentially superior alternative to Nietzsche's anti-nihilistic stance. The paper begins by examining the shared theme of nihilism in both philosophers' works, and meticulously outlines how Nietzsche and Shestov define and critique the two facets of nihilism: the ancient religious and moral systems and modern rationalism, which represent a denial of life and the will to power (i.e., freedom) and a submission to necessity, respectively. Based on this foundation, the paper details Shestov's proposed path to overcoming nihilism, illustrating a trajectory from the failure of nihilism to tragic philosophy to religious philosophy, ultimately pointing to Shestov's authentic faith that opens towards God as the absolute creative force in the struggle. Finally, the paper analyzes Nietzsche's concepts of the will to power and the doctrine of eternal recurrence, presenting Shestov's critique of Nietzsche. Through a reconsideration of Nietzsche's eternal recurrence and amor fati, the paper ultimately identifies Shestov's misunderstandings of Nietzsche's philosophy and reveals that Shestov's rebellion against necessity might not provide a more successful intellectual route than Nietzsche's. Consequently, the paper concludes that while Shestov's Nietzschean-inspired religious philosophy is plausible in terms of opposing and avoiding nihilism, it may not be necessary other than Nietzsche's philosophy in offering a definitive solution to overcoming nihilism.

Keywords: Lev Shestov; Nietzsche; Tragic Philosophy; Inevitability; Eternal Recurrence

目录

一、引言：苦难与虚无主义	7
二、共同的主题：虚无主义的两个位面及其失败	8
（一）作为否定的道德和宗教	8
（二）作为顺从的理性主义	13
三、理解舍斯托夫：尼采主义的宗教及其可能性	16
（一）悲剧哲学的诞生	16
（二）关于本真信仰的宗教哲学	18
四、重新反思永恒轮回：舍斯托夫宗教哲学是否超越了尼采哲学？	22
（一）尼采的永恒轮回与舍斯托夫对尼采的批评——对“曾是”的两种改造	22
（二）永恒轮回与爱命运的再阐释——论舍斯托夫与尼采的得失	25
五、结论	28

第一章、引言：苦难与虚无主义

苦难与悲剧是人类生命必然面对和无法逃避的事实。而粗浅来说，我们可以把困难归纳为事实性的苦难和根本性的苦难。所谓事实性的苦难所说的就是，苦难作为一种普遍的事实在世界中存在着。事实性的苦难包括了疾病、贫穷、被侮辱、被损害诸如此类的东西。而事实性的苦难最终源自于根本性的苦难，正如海德格尔所言的一切害怕都源自于“畏”，根本性的苦难与畏一同揭示的无非是，人的可朽性有限性本身，而这也正是生存的悲剧性。根本性的苦难与悲怆的根本性所指向的乃是一种无可挽回性，而这种无可挽回性又指向着时间性和畏所面对的生存无根基性——“离基深渊”。贯穿尼采后期思想的一大主题是“痛苦”问题，“权力意志会导致痛苦”¹这一真相被实实在在地给予到尼采；相同的，“自由会导致痛苦”这一真相也被陀思妥耶夫斯基和舍斯托夫所深刻领悟着。痛苦就是权力意志所创造的东西：世界中存在着痛苦，这一真相表明痛苦就其自身而言本来就是世界的**某种实质**。对于舍斯托夫而言，苦难乃是生存的一种本质规定性，一种使得人从一般状态中脱离出来从而直面生存的悲剧性本身的力量。

苦难深刻地与自由紧密联系在一起，人意愿着自由，而又难以承受自由所意味的无根基的痛苦——这一张力构成了全部哲学和宗教的永恒主题。对于苦难的逃避与拒斥态度导致了虚无主义——在尼采和舍斯托夫看来，人类的历史尚未克服虚无主义的历史。“虚无主义”的一切奥秘就在通过虚假的构建交出自由逃避自由——因为自由要求人直面无根性，因此是人类难以承受的东西。虚无主义的两个位面即古代的宗教和道德体系以及现代的理性主义——**对于生命与权力意志（也就是自由）的否定和对于必然性的顺从跪拜**，而这两个位面就其本质而言都是为人的生存的无根基性提供一种虚假的根基。虚无主义拒绝承认生存的有限性进而流变性，因此通过其理论构造一个必然性的和永恒的信仰与真理王国作为生存的根基，而其最终必然结论都反而不可避免地导向了对生存的贬斥。宗教与理性的相互批判此消彼长无非是此岸世界的理性真理和彼岸世界的上帝争夺最高价值的位置权柄，无非是一种虚无主义代替另一种虚无主义。而在虚无主义彻底

¹ [德]尼采：《尼采著作全集，第五卷，善恶的彼岸、论的道德谱系》，赵千帆译，商务印书馆，2015年，第512页。

失败的地方，即在现代性的根本生存论危机中，人不得不重新再次真诚地直面生存的无根基性也即悲剧性，并且发现虚无主义的无力，从而抛弃虚无主义。

而如果尼采主义的一切主旨按照尼采自己后期的构想被高度集中地体现在“重估一切价值——为生成（流变）赢得清白”这一根本任务纲领上，那么尼采主义的含义确实可以被我们恰如其分地理解为两个层面——首先是反对虚无主义；其次是克服虚无主义的疾病——承认永恒轮回与爱命运。一种尼采主义的宗教首先是在其反对虚无主义的意义上被提出的，也即这种宗教本身不能重新落入虚无主义的窠臼，反而是坚决地和彻底地反虚无主义的。而对于这一前提的回答决定了，一种最低限度的真诚的宗教是否是可能的。其次，问题进一步演进到，这种反虚无主义的宗教如果是可能的，那么它与尼采哲学的差异在哪里，它是否提供了超出尼采本身的东西，即它切实地提供了一种相比爱命运和永恒轮回更优越的克服虚无主义并走向自由的宗教式途径。

本文的意图就是考察舍斯托夫的宗教哲学理论是否给出了一种上述所提到的尼采主义的宗教。这样一种梳理要求本文整体性地思考后期尼采哲学以及舍斯托夫的悲剧哲学与宗教哲学思想。而无论是尼采还是舍斯托夫，其哲学任务都是回应人的生存本身的问题，在对于人的生存进行再反思的过程中排除错误答案，剖析错误答案所导致的宗教虚无主义与现代性虚无主义，从而提供新的正确的方向。因此本文的考察将先从生存本身的根基性问题“苦难”入手，探讨苦难的诸议题。然后过渡到对于苦难错误回应的考察中去，也即探讨虚无主义的先后两个位面——宗教虚无主义与理性虚无主义。最后再回到舍斯托夫和尼采的哲学核心，探讨他们如何给出了克服与超越虚无主义和现代性危机的途径。

第二章、共同的主题：虚无主义的两个位面及其失败

2.1 作为否定的道德和宗教

尼采对于虚无主义的批判几乎在其中后期每一部著作中都有体现，然而其集中的条理清晰的梳理则完全地展现在《论道德的谱系》中。这样一种回溯的和心理学的谱系学揭示了道德和最高价值的被建构过程，是一种对于“最高价值”及其形成过程的剖析分解，它表明了最高价值如何被权力意志（生命）通过对其自身

的否定性而被生产出来。这样一种谱系学的分析揭开了宗教和道德的隐藏基础和其非神圣性根基，因而构成了对于宗教虚无主义的毁灭性批判。

尼采对于道德谱系的考察首先从自然的肯定性开始。自然的肯定性，或者说原初的肯定性乃是这样一种东西，它是主人的意志，是一种强者自发的欲求，这种欲求与行动和意志乃是同一种东西，意志与行动并不是分离的。而在尼采看来，主人意志乃是那种高贵者具有的意志，而这种高贵者诚然具有诸如富有、有力、占有等特性，然而高贵之为高贵的一切本质乃在于他们是“真诚的人”：“这种人肯定着，拥有真实性，真正存在着并且是“真”的。（*The one who is, who has reality, who really exists and is true.*）”²而“好坏”在这里还尚未成为“善恶”，“好”乃是主人意志对于自身状态的肯定和确证，是出于其自身的直接设立活动，它首先并不依赖于其对立面——相反，坏无非是“非高贵的”，“不健康的”，“无力的”，是“好”的对立面。然而，高贵者的幸福根本并不依赖于其对立面，“坏”于高贵者何干！他们的幸福乃是直接性地出于其好的生活本身。

然而为什么存在着非高贵者呢？从哪里首先出现了作为具有道德谱系民族的祖先，即高贵者的反面呢？我们可以从两个方面来回答这个问题。首先既然权力意志是“力”，而力自然存在着较大的和较小的，既然存在着有力的和强壮的征服者，那么势必存在着相对虚弱者——然而要注意的是，相对虚弱者在这里尚未成为奴隶道德的创造者，而只是非高贵者的候选人，这种力的强弱的“相对性”无非宣示着，主人与奴隶根本不是固定的和现成的，再弱小的力也可以成为主人，即**一重的衰弱**本身并不构成衰弱。这就将我们引到了第二点，即相对弱势者如何退化为作为非高贵者的畜群？让我们回忆起“权力意志会导致痛苦”这一真相，痛苦就是权力意志所创造的东西（而较强者对于较弱者的压迫就是一种痛苦，人的可朽性也是痛苦）。然而，对于这种现实性，高贵者会真诚地接受下来并肯定它；而非高贵者则拒绝痛苦，而在这种拒绝中体现了其**双重衰弱**，他们尝试否定痛苦，并且连带一起否定了整个生命。

双重的无能同时意味着双重的怨恨，即非高贵者（祭司）一方面怨恨高贵者能够对其他人加以征服并附带地施加了痛苦（虽然狼吃羊根本不是“为了”使羊

² Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra A Book For All And None*, Edited By Adrian Del Caro And Robert B. Pippin, Translated By Adrian Del Caro, Cambridge University Press 2006, 55th page.

痛苦），另一方面怨恨高贵者能够有力承担和肯定痛苦。而这种双重怨恨和无能要求一种内化和罪责概念的相辅相成。无能者的复仇活动首先要求一种价值的颠倒，要剥夺他们所看来的高贵者所拥有的“好”的东西，即他们从否定性出发对于高贵者的一切进行贬低和否定，进而是对于生命本身自然而原初的肯定性进行否定，这种否定得到的产物无非是奴隶道德的最初概念，“高贵”和“好”在这里被颠倒为了“不纯洁”和“恶”，在这种想象性的复仇中，弱者的权力意志得到了宣泄。这种奴隶的道德如何相异于肯定的意志的设定呢？关键之处在于，主人的道德乃是一种无关其他的自我肯定，而奴隶道德则是一种虚伪和自欺——他们首先依然受着主人道德的宰制，然而纯粹为了报复，为了否定而否定，他们强行地走向主人道德的反面——奴隶道德的否定性不得不首先依赖于主人道德的肯定性。

然而这种否定不可避免地同时意味着自我否定，或者说“更多地”和“首先地”意味着自我否定，因为弱者起初对于其外部是无力的，即在这种颠倒中首先遭受到否定的不是高贵者，而恰恰是弱者自身中高贵的部分，恰恰是弱者自身的生命。在这种残酷欲望的内化之中，弱者向着自己宣泄着其征服的欲望，并且经有自我贬低、自我虐待和自我牺牲得到了满足。并且在对自己的本能的压制和自虐中他发明了良知谴责：“在一种更为自然的破坏冲动的发泄方式被阻挡后，他发明了良知谴责以便于他可以伤害自己。（*And has discovered bad conscience so that he can hurt himself, after the more natural outlet of this wish to hurt had been blocked.*）³而毫无疑问的是，这种对生命的贬低越严重，带来的痛苦越大，这种意志就越感觉得到了满足和释放，而能够带来最高压抑和最高痛苦的东西因此被发明了出来——原罪和一神论上帝的概念被发明了出来。

在这里罪的发明借助于欠债偿还的社会传统，罪源于债，尼采在这里进行了详尽的心理学分析。让我们直接跳到欠债还钱的极端化——最大的债（原罪），乃至无法偿还。在对欠债还钱逻辑的推广中，人们首先将债主的身份放置到了祖先身上，而后祖先不可避免地成为了诸神，到最后，基督教的上帝乃作为最终和最大的债权人降临到观念之中。而创造上帝这一概念代表着人的自我否定和自

³ Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra A Book For All And None*, Edited By Adrian Del Caro And Robert B. Pippin, Translated By Adrian Del Caro, Cambridge University Press 2006, 104th page.

我戕害到达了极致，上帝乃是作为否定之顶点的最高价值，成为了人的自然和本能最纯化了的对立面；也就是说，人将他尽其所能制造的最大的反对自己的痛苦带给了自己——人的理应受罚和罪欠的绝对性，以及人面对上帝时的毫无价值！还有什么比这种残酷和压抑更加令人不适和痛苦！

而债的机制同时也就是一种意义的机制，由于痛苦是罪的报应，因而也就是罪的赎买，痛苦是赎罪的资本——罪人在自我折磨中欣然看见了痛苦的价值，痛苦得到了合理化的解释，这种价值化了的痛苦不仅不要减弱，甚至要大大地增加——罪人欲求痛苦，并且将痛苦视为财富。没有什么比罪的概念更能给人带来痛苦进而构成对生命的报复，而罪所能够达到痛苦的极致同时反过来是最大的赎罪——认罪给生命带来的压制和痛苦本身是赎罪的最大筹码——这也是为什么“认罪”在基督教的救赎之道中如此重要。到这里，表面上似乎罪人和生命的敌视者与高贵者达到了一种一致，他们都能够欣然承受下来痛苦；然而两种承受有着天壤之别：高贵者从不用痛苦来敌视生命，他向来具有的那种本质是自然的肯定性，因此将痛苦这一生命的某种真相接受下来，像赞美幸福一样赞美痛苦；而罪人则无法以肯定的意志去接受痛苦，他们的本质是否定的意志，是求虚无的意志，由于他们无法和无力欲求现实和生命，而又不得不欲求什么，因此他们只能**欲求虚无**，并且在用虚无（上帝）戕害生命中体验痛苦带来的淫荡的享乐，一种自虐狂的心理变态——他们无法承受免于意义的痛苦，他们只能欲求价值化了的痛苦。

而上述的机制在禁欲主义那里达到了极致，也即，禁欲主义是衰弱者所能够达到的对于痛苦的最有效**麻痹**。在这里成问题的禁欲主义不是哲学的禁欲主义——哲学的禁欲主义只不过是一种清爽快乐的生活方式——而真正的禁欲主义乃是教士的禁欲主义。无需赘言禁欲主义产生的土壤，上面的分析已经清楚地表明了自我戕害的禁欲主义是如何从弱者和受压迫者面对痛苦的反应中生发出来，而重点在于，禁欲主义是一种权且“唯一的”药物，它深刻揭示出了它所要回应的东西，即**人类普遍的疾病状态**。这种疾病是在一路狂飙的否定之后对于**肯定性的根本遗忘**，也即肯定性缺失带来的无意义感，人遗忘了如何肯定自己，他肯定自身的能力已经根本退化了：

“他在大地上的存在没有任何目的……这就是禁欲主义理想所意味的：有些东西缺失着，人类周围存在着巨大的空白——他凭借自己无法找到任何的理

由、解释或肯定，他因为自己的意义问题而苦恼。（*His existence on earth had no purpose.....This is what the ascetic ideal meant: something was missing, there was an immense lacuna around man, - he himself could think of no justification or explanation or affirmation, he suffered from the problem of what he meant.*）”⁴

禁欲主义无非意味着，在肯定性被遗忘之后，人类这一生了病的种群用对于虚无的欲望理想克服毫无欲求的深渊。绝对一神论宗教和禁欲主义就是一种对于作为最高价值的虚无进行偶像化设立的实践运动，同时也是最高价值被设立后普遍化了的意识形态。

但是最高价值——作为怨恨、罪责和禁欲主义的最终依仗和指向的最高价值本身难道不是权力意志的胜利吗？这一切人性的，太人性的道德难道不是权力意志的高扬吗？然而问题在于，这种最高价值是反对生命自己的，这种价值在其“最高”性中本质地要求不能有其他的价值，进而它阻碍生命**超出自身**不断创造新的价值体系，毋宁说，这种价值是反动的，设立这种价值的权力意志乃是求虚无的意志，是必然走向失败和自我取消的权力意志。而它的贬黜——上帝之死——则意味着这一自我否定的意志“事实”上的已然失败——上帝之死作为“事实”已然被不折不扣地呈现给尼采和他的时代了，呈现给了名为“现代”的时代。

然而更进一步，我们甚至可以从“耶稣之死”这一原初的宗教事件中看到宗教虚无主义从其根源上的失败，也即其神圣性在尼采的谱系学揭示以前已经在其建立之初表明了这种**神圣性建构的虚假**。在耶稣十字架上临死时绝望地呼喊“我的神，我的神！为什么离弃我？”⁵时，当耶稣的门徒四散而逃时，宗教已经表明了其彻底的失败，它表明了最高价值的根本虚构性。耶稣在其最根本的生存性危机死亡与根本苦难面前，发现了上帝已经死了的事实，发现上帝这一最高价值对于他自己的生存和苦难根本上是无力且无动于衷的，以至于上帝的神圣性是不存在的。耶稣的使徒们在十字架上同样看到一切救赎的希望和救世主永远来不了了，他们的弥赛亚被杀死了，从而神的国从根源上永远无法建立了。然而他们作为基督教的始祖在**扭曲**中选择遮蔽，从而让这个谎言通过教会传递下去，直到上帝第二次被杀死。如此，上帝化身弥赛亚两次降临两次死亡，人们杀死了上帝

⁴ Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra A Book For All And None*, Edited By Adrian Del Caro And Robert B. Pippin, Translated By Adrian Del Caro, Cambridge University Press 2006, 161st page.

⁵ 《马太福音》第 27 章第 46 节。

两次，一次是由耶稣基督在其面对生存的根本危机时亲自完成的，第二次是由众人一起在现代性中杀死了上帝。

2.2 作为顺从的理性主义

在宗教衰微的时代也即上帝死了的时代，理性主义高举着启蒙和进步的大旗占据了宗教所曾经占据的宝座，成为了最高价值新的代言人。而舍斯托夫对于理性主义与尼采对于基督教一样进行了长久的考察和批判，从《尼采与陀思妥耶夫斯基——悲剧哲学》到《雅典与耶路撒冷》。在前者中舍斯托夫是以一种直接的方式对理性主义、人道主义进行了质疑与批判，而在后者中舍斯托夫则进行了类似于尼采的历史性考察，深入到欧洲理性主义的根源希腊哲学精神那里去，并从“必然性”这一角度切入构成了对理性主义及其传统的揭示。如果说宗教这一虚无主义的失败是一个**已然既定**的事实，那么理性主义的失败在现代则是在“反常”状态中被揭示出来的，在人孤绝地面对根本性苦难时，理性主义提供的根基性最终显示出其二律背反，并且反而作为“必然性”压迫人带来绝望——理性主义对人生存的根本性苦难是漠不关心的。对于理性主义的批判可以从三个渐进的层面进行，首先是理性主义所蕴含的进步主义在其构建的对立中实则合理化了现实阴暗的存在以及为了进步的牺牲，而这对于生存着的现实地面对苦难的人不是福音而是噩耗；其次理性主义将自己的根基建立在体系外的非理性的东西上，而对于非理性的根基是无力处理的，因而理性主义对于人的生存这一根本的非理性只能漠然无视；最后理性主义并非是现代的产物，它有其思想根源并且从其思想根源上就是一种对于“必然性”的屈服，在这种被束缚中人的根本性自由被彻底遗忘和排除了。

在前期舍斯托夫对陀思妥耶夫的解读中，舍斯托夫直接地点明了“理想主义”、“人道主义”、“进步主义”所持有的信条与它们所建构的二元对立。这一信条首先以博爱和同情心的形式出现：“应该认识到，饱受摧残的、最卑微的人也是人，并且是你的兄弟。”⁶而这一人道主义所构建的理想与现实构成了二元对照组，也即这些饱受摧残的痛苦面前的人乃是作为现实阴暗的一面出现的一

⁶ [俄]列夫·舍斯托夫：《尼采与陀思妥耶夫斯基——关于悲剧哲学的随笔》，田全金译，华东师范大学出版社，2015，第13页。

一虽然社会现实的阴暗确实存在，然而阴暗的对立面光明与美好是作为理想而被许诺的，然而毋宁说，理想主义与人道主义的存在恰恰要求现实的阴暗和痛苦来维持其自身，现实的不完美性构成了理想主义的土壤。理想主义所给出的方案无非是进步主义，即在理性的光辉下，人类可以现实地追求理想，不断缩短理想与现实的差距。然而，舍斯托夫尖锐地指出了思想转变后的陀斯妥耶夫自己对于这种进步主义所做出的批判，如果新的世界是建立在进步和牺牲之上，并且只有现实世界是值得追求的，那么进步主义对于在这一途中被牺牲的人乃是一种彻底的噩耗，因为他们永远也没有指望和救赎的可能了。同理是功利主义，如果善被看作是总量上最大的幸福，并且为了多数人的幸福可以漠视甚至牺牲少数人的幸福，那么对于这少数人而言，这一功利主义带来的是根本的噩耗，即如果现世的幸福是唯一值得追求的东西，那么对于他们而言便没了任何希望。

深入到理性主义的内核去，舍斯托夫与卢卡奇一样意识到了理性主义对于根本性力量的无力，也即理性主义所提供的根基最终是一种体系外部的非-理性的东西，理性的体系对于其内核是无力把握的，而这种无力把握则预示着它对于人的生存的根本性内核无力把握：“总之，与悲观主义和怀疑主义斗争的方法之一就是创造先验判断和物自体，简言之，即理想主义，托尔斯泰伯爵把它化为‘善就是上帝’这一公式。”⁷物自体不可通过理性把握，但是它又作为先于一切经验的前提不可或缺，也就是说，理性无法“溶化”这种在理性认识之外的不可捉摸的自在之物。在卢卡奇那里，这种不可捉摸的“既定性”体现为“内容”，而在整个理性的形式体系中，内容本身成了问题——内容不是理性自身产生的，换言之，这种由思维的必然性的认识形式所规定的内容本身却不是理性的，却构成了理性认识的基础。“德国古典哲学把形式和内容的逻辑对立推到了极点……把既定的非理性当作一种挑战”⁸，这种既定的非理性恰恰是“总体”和形式的“物质基础”。而对于这种既定性把握的失败就体现为了自然科学的门类化专门化，进而集中体现为科学危机：“对于这一问题的无条件承认，对其克服的放弃，直接导致各种形式的虚构学说……即把握各个及其专门化的部分性领域的现

⁷ [俄]列夫·舍斯托夫：《尼采与陀思妥耶夫斯基——关于悲剧哲学的随笔》，田全金译，华东师范大学出版社，2015，第58页。

⁸ [匈]卢卡奇：《历史与阶级意识》，（杜章智、任立、燕宏远译），商务印书馆，2020年，第194页。

象”⁹。也就是说，对于真实的非理性的内容，这种物质基础的把握上的无能和対立的不可克服导致了自然科学退回理念论中，把自己的知性范畴仅仅运用于科学理念中的物质——客观化抽象化的科学世界。而这一倒退使得人的生存完全被排除在科学的论域之外了，科学与理性主义遗忘了人的生存这一根本性议题，因而它们对于生存及其苦难自然是漠然无视的。

进一步在《雅典与耶路撒冷》中，舍斯托夫追溯了欧洲理性主义的根源并且将其理解为对于“必然性”的服从，而这一传统正是由亚里士多德开启的。亚里士多德深刻地认识到了真理的强制性和必然性，也即“真理有权强迫”而人却没有支配真理的权力，而且必然性的强权并不理会其被支配物是否接受这种强权的统治，由于这种不可阻挡性和对于人类意志的不理会性，对于人而言只能服从必然性：“服从他它并且此放弃徒劳无益的斗争。”¹⁰而建基于理性主义的伦理信条无非是美德来自于服从；建基于理性主义的哲学和宗教的教义无非是教导人认识并且愉快地服从漠视一切的必然性。这种教导和哲学的冲动乃是一种求昏沉的意志，并且千方百计地对抗一切可能破坏昏沉的隐患，而逃避与排除清醒的自由，给予人永久的沉沦则是理性主义哲学家的天职，舍斯托夫在这种意义上评价康德的历史地位：“康德是在如下的意义上理解自己的使命和天职的，即必须无论如何保证自己和他人不再重复突然而又粗暴地破坏了我们昏昏沉沉的不眠状态之那种安宁”¹¹。奠基于亚里士多德的理性主义传统经由中世纪对于基督教的希腊化调和再到近代的批判哲学，不断地强化必然性的强权，乃至将上帝的绝对创世的“命令”视作是一次性的，从而将创世后的上帝贬斥为同样受必然性支配的神祇，在这里“同一律”、“矛盾律”乃是连上帝都无法打破的永恒真理，当人寻求对永恒真理的理性的认识时自由永久地丧失了真正的自由——他只剩下了在善恶之间选择的自由而失去了超善恶的自由。

到这里，我们了解了虚无主义的两个位面以及虚无主义的源头——通过寻找根基性来逃避和拒斥痛苦。而尼采与舍斯托夫共同揭示了虚无主义的两个位面，即虚无主义作为宗教与伦理，以及虚无主义作为理性主义。而这两位哲学家从两

⁹ [匈]卢卡奇：《历史与阶级意识》，（杜章智、任立、燕宏远译），商务印书馆，2020年，第196页。

¹⁰ [俄]列夫·舍斯托夫：《雅典与耶路撒冷》，张冰译，上海人民出版社，2004年，第23页。

¹¹ [俄]列夫·舍斯托夫：《雅典与耶路撒冷》，张冰译，上海人民出版社，2004年，第27页。

个方面揭示了虚无主义的本质：**否定性与服从性**。而否定性与服从性实质上就是对于自由与不可能性——这也代表着生命与权力意志——的否定，和对于必然性——也就是代表着作为最高秩序的上帝和理性法则——的顺从。

三、理解舍斯托夫：尼采主义的宗教及其可能性

3.1 悲剧哲学的诞生

舍斯托夫在他的早期著作中所要关注的核心问题即，一种悲剧哲学是否是可能的？这一问题生发的地方恰恰是理性主义失败的地方：“在我们的身边，生存着各种没有生活希望的人、绝望的人、因生活的恐怖而发疯的人。如何对待他们呢？谁将承担起超人的义务在大地上掩埋这些人呢？”¹²对于这种“临界状态”中的绝对孤独个体，理性主义与人道主义不能给他们提供任何救赎与慰藉，相反，科学与道德反而将他们判定为现实的“尘埃”与道德上的“罪人”——科学和道德反而将他们无情地推倒，于是悲剧哲学可能性的问题是在这种意义上被那些处于绝望之中的个体**迫切地要求**而被提出的：“问题是：那些被科学和道德推倒的人们有希望吗？即悲剧哲学是可能的吗？”¹³我们进而在一种尼采主义的基础上再一次提出悲剧哲学可能性的问题即，对于处于临界状态的发现生存悲剧性本质的人而言，如何避免落入虚无主义，同时积极地肯定自己的生命？而这就是舍斯托夫的悲剧哲学所要关切的一切：神圣的受侮辱与受损害的心灵如何从自身找到**肯定性的力量**投身于新的斗争。

然而受损害的心灵如何能够在“奴隶道德”以外寻找新的反抗形式？被损害的心灵的奋起反抗难道不恰是尼采所批判的奴隶的造反，进而是虚无主义的？在舍斯托夫看来，这一顾虑是不成立的，也即悲剧哲学可以是反虚无主义的尼采主义式的。舍斯托夫敏锐地洞察到了，尼采恰恰是被折磨着的地下人，而被折磨着的处于极大不幸中的人依然可以走向主人道德，或者毋宁说正是地下人才从日常

¹² [俄]列夫·舍斯托夫：《尼采与陀思妥耶夫斯基——关于悲剧哲学的随笔》，田全金译，华东师范大学出版社，2015年，第2页。

¹³ [俄]列夫·舍斯托夫：《尼采与陀思妥耶夫斯基——关于悲剧哲学的随笔》，田全金译，华东师范大学出版社，2015年，第12页。

性中走出而追求自由——在舍斯托夫看来，**奴隶道德与主人道德**应当被恰当地理解为**日常性道德和悲剧道德**。陀思妥耶夫斯基与尼采，如果没有苦役与疾病的经历，或许依然会停留在原先的理想主义幻想中，直到他们被绝对孤独地置于悲剧性本身面前，并且发现一切原先的理想都无法拯救他们的时候，他们于是选择在悲剧中自己寻找新的力量。而奴隶道德的“善”之所以是值得批判的，**不仅仅如尼采所言因为“善”构成了对生命肯定性的反动**，而且在于它引发了“怜悯”，而怜悯正是悲剧道德者所最憎恨的东西，因为善者和正义者的“怜悯”要求夺走地下人的最后的希望。善和正义对于不幸者的怜悯乃是要求这些受惠者承认“邻人之爱”作为最高理想，并且应当对于这种理想怀着感恩和满意——**怜悯乃是要收买不幸者使之服从于最高理想的支配**，而以尼采为代表的悲剧道德者“带着蔑视和恐惧拒绝了人们给他的礼物，仅仅为了不放弃可能的斗争。”¹⁴

舍斯托夫用以下的概括来总结尼采的使命：“他承担了被善、科学和哲学遗弃、忘却的人的事业。”¹⁵在舍斯托夫看来，尼采的哲学实际上进行着**双重的斗争**，即对于“必然性”与服从于必然性的“邻人之爱”的斗争，而悲剧哲学的一切可能性就源自于被以日常性和理性主义所包裹的虚无主义所掩盖的不幸和悲剧中，正如海德格尔所言的，对于存在的本真领会只有从沉沦状态中出离才有可能，而悲剧哲学无疑就是一种对于生存之整体性的本真姿态。而悲剧哲学的根本涵义就在于，对于苦难因而是对于生存本身不逃避不否认，进而接受苦难并最终理解苦难，而这一理解无非意味着，理解到生存本身的意义。

然而，舍斯托夫在《尼采与陀思妥耶夫斯基——悲剧哲学》中揭示出的毕竟是理性主义的失败以及悲剧哲学的诞生，这样一种宣示着诞生性质的作品并没有道明悲剧哲学的路径，而只是说明了，如后期的陀思妥耶夫斯基与尼采一样的“地下人”在临界境遇中发现理性主义的无力与“善”和“正义”的**剧毒**，从而要求自己寻求出路。然而出路在哪里呢？地下人在其生存的悲剧性中究竟能否找到悲剧性的出路，也即找到最终克服这种生存论危机而不导致虚无主义的东西呢？如果尼采的永恒轮回与爱命运是对于这一出路的灵感乍现式的创建的化，那么舍斯

¹⁴ [俄]列夫·舍斯托夫：《尼采与陀思妥耶夫斯基——关于悲剧哲学的随笔》，田全金译，华东师范大学出版社，2015年，第174页。

¹⁵ [俄]列夫·舍斯托夫：《尼采与陀思妥耶夫斯基——关于悲剧哲学的随笔》，田全金译，华东师范大学出版社，2015年，第178页。

托夫如何提供一种尼采主义的但是又不同于尼采自己所提出的“希望”呢？舍斯托夫在他的悲剧哲学中以一种几乎重复的方式不断重申的关键词“斗争”，“斗争”！那么这种属于地下人的斗争是以何种方式展开的呢？其斗争最终又导向何种结果呢？这些问题无非表明着，悲剧哲学是一种**问询**而非**答案**，悲剧哲学所开启的乃是一种根源性的冲动，这种冲动乃是一种求本真的意志，一种力求摆脱一切虚假的秩序与理想（或者偶像）而直面**真相**本身的意志。我们将这种意志不折不扣地命名为“勇敢”，而这一生存论意义上的“勇敢”正如生存论意义上的“畏”一样具有在先性，从而构成了一切勇敢的基础，而这一勇敢无非说的是，在畏中持续地进行沉思和追求，而不逃遁到沉沦中去，从而对于生存达成一种领会。

本真的哲学只有建立在“悲剧哲学”的基础上才是可能的，而显然，悲剧哲学是建立在尼采主义的基础上的——它就反对虚无主义而言本身就是尼采主义式的。哲学在这种意义上就是**最后的斗争**，而对于必然性的最后的斗争最终何以可能的问题则必须移步到舍斯托夫的宗教哲学中，从他的宗教哲学中去看悲剧哲学如何进一步发展为斗争以获得自由的切实路径。

3.2 关于本真信仰的宗教哲学

舍斯托夫从悲剧哲学的叩问出发最终将反抗必然性的指望落在了信仰上，因为正是在上帝与《圣经》中已然揭示出了**颠覆必然性**的印证。上帝的创世，即从无中生有本身就是一种矛盾的和“不可能”的，从无中生有与二二不得四一样，是被排除在必然性的宰制之外的。与创世同样“不可能”的是拯救，也即救赎要求取消所有的罪，以至于取消曾经的罪，而这一“取消”乃是要求使得曾经发生过的变为不曾发生的，并且使得“恶”根本不进入世界。正是从上帝身上舍斯托夫看到了他所要追求的自由，这种自由不是在善恶之间选择的自由，而是从根本上杜绝恶进入世界，进而取消善恶对立的“在善恶彼岸”的自由。而这种自由如果就是上帝的权能，那么人也只有在上帝那里寻找到这种力量，而本真的信仰——即从生存的临界状态中反抗必然性并最终**走向上帝和依仗上帝**——也就成为了悲剧哲学的唯一落实路径，人通过信仰而自由，从而免于善恶与必然性的统治。而人可以走向上帝的信仰自由，正是与生存的悲剧性一同被给予的，直面悲剧性而不落入虚无主义的悲剧哲学正是为后续走向绝对自由的信仰做好了铺垫。

而走向信仰之途恰恰是一种贯彻着悲剧哲学精神的道路，即将科学哲学宗教所未走下去的东西贯彻到底——真正地拥抱理性所不可认识的绝对并且亲自参与到“存在的发生过程本身”¹⁶。因而一种本真的信仰就是信仰**作为绝对**的上帝，而偶像崇拜——《圣经》中无数次提到的最大的亵渎，乃是信仰的绝对反面。偶像崇拜的一切核心就是将受造物误认为上帝加以崇拜，而错失了对于上帝的信仰，在舍斯托夫看来，即使**必然性**恰恰就是上帝创造的并且在创世这一事件之后持续宰制着世界，**必然性**也并不是**绝对**，因而对于必然性的跪拜也仍然是一种偶像崇拜。而追求**绝对**本来并不必然导向虚无主义，将受造的东西当作绝对才真正走向了虚无主义：“哲学家的死罪不在于追求绝对，而在于当他们确信他们并没有找到绝对时，便一致把人所创造的无论什么——科学、国家、道德、宗教诸如此类的东西——当作绝对”¹⁷。在舍斯托夫看来，理性主义错失信仰的根源不在于他们的出发点，而在于他们在追求绝对的途中半途而废了，这种半途而废源自于他们的勇气无法支撑他们真正走向真理而不得不用虚无主义来逃避悲剧性——也即哲学的叩问本身是一种自由，然而哲学家无法将自己的自由贯彻到底，科学道德宗教乃是这一半途而废的产物——哲学家不乏触及到必然性统治领域的边界，但是他们必须停在阻挡在边界上的这堵由必然性铸就的墙前，而不会去以头撞墙。在这里我们可以看到，舍斯托夫恰恰对于**绝对**和**必然**做出了区分，在他看来，毋宁说**必然**恰恰是**绝对**的反面，凡是必然的东西就不是绝对的，因为凡是必然的东西不能够不如其所是，进而是非自由的，而绝对乃是一种权力意志式的创造性力量，它自身创造着世界和世界的必然性，信仰从来就是对于这种绝对（也就是上帝）的信仰，相信总还有一种力量可以创造世界。

关于真理，舍斯托夫提出了认识真理与信仰真理的区分，并且将信仰真理视作认识真理的反面：“与认识真理相反，信仰真理的判别所根据的是这样的特征，即它们不知道什么是普遍性、必然性，以及与普遍性和必然性相伴随的强制性。信仰真理接受自由，不用向谁报支也没有什么人记录，它们不会使任何人害怕也不害怕任何人”¹⁸。在舍斯托夫看来，认识真理是一种强制性真理，它要求和强迫别人相信这种真理，认识真理的仆从用矛盾律与更进一步的宗教裁判所来保护

¹⁶ [俄]列夫·舍斯托夫：《雅典与耶路撒冷》，张冰译，上海人民出版社，2004年，第306页。

¹⁷ [俄]列夫·舍斯托夫：《雅典与耶路撒冷》，张冰译，上海人民出版社，2004年，第300页。

¹⁸ [俄]列夫·舍斯托夫：《雅典与耶路撒冷》，张冰译，上海人民出版社，2004年，第330页。

这种真理，然而这种真理的权能无非在于其强制性——它用**暴政和统治**来维持其真理性。而信仰真理是不能通过追求认识真理的方式来追求的，也即，信仰真理根本就排除在逻辑推理和证明之外，因此在舍斯托夫看来，企图将信仰与理性结合是整个经院哲学尝试以及从古至今的关于上帝存在的证明都是徒劳无益的，甚至是对于信仰有害的，信仰**真理绝不强制人**，毋宁说信仰的真理不追求“说服力”，而对于信仰真理的追求因而完全是由自由所推动的。作为本真信仰的典范的亚伯拉罕之所以能够抵达迦南，恰恰在于他抛弃了对于上帝旨意的理性化反思，而将信仰完全交给虔诚，踏上一条起初并不知道归宿的旅途，并且克服合理性的欲望而接受信仰的荒谬性。

在以上的关乎自由与信仰的真理和上帝概念下，一种本真的哲学的作用因此在舍斯托夫这里被从康德式的“**回顾**”与“**反思**”改造为了一种义无反顾向前的**勇气**和最后的**斗争**。回顾与反思乃是理性对于自明之物以及由自明之物所建构的真理体系的认识和把握，而舍斯托夫及其敏锐地点明了回顾与反思的本质：“回顾需以我们所回顾的东西为前提，它具有一种永恒不变的结构，任何人，任何‘最高存在物’都注定无法使其摆脱非它所定也非为它所定的‘存在的结构’的统治”¹⁹。也就是说，以回顾和反思为基调的哲学从其任务和目的本身就已经预设了永恒秩序的存在，而之所以能够回顾，乃是因为这种永恒秩序是僵死的和不变的，因此反思和回顾的哲学就不得不是一种虚无主义和对于神的亵渎。而舍斯托夫所要提出的宗教哲学乃是为了切近本真的信仰，“这样一来，哲学就不应是一个回顾……而是一种大义凛然、蔑视一切、义无反顾、一往直前的**勇气**，永不胆怯、不怕担无耻之名”²⁰，而这种作为勇气的哲学不是反思而是斗争，舍斯托夫于是把宗教哲学看作一场用力量夺取天国的伟大和最后的斗争。

然而这种关于本真信仰的宗教哲学的终点是哪里呢？这样一场极为痛苦和勇敢的斗争直到哪一刻为止呢？对于此，舍斯托夫给出的回答是，“这场斗争没有也不会有结局”。然而一场没有结局的斗争有什么意义呢？对此，我认为舍斯托夫从悲剧哲学走向宗教哲学的进路并不是要给出一套自洽和完备的世界观系统，也不是给出一套逻辑严密的神学教导；相反，舍斯托夫的宗教哲学无非是回

¹⁹ [俄]列夫·舍斯托夫：《雅典与耶路撒冷》，张冰译，上海人民出版社，2004年，第342页。

²⁰ [俄]列夫·舍斯托夫：《雅典与耶路撒冷》，张冰译，上海人民出版社，2004年，第343页。

应了悲剧哲学的根本问题并且用作为绝对的上帝充实了斗争这一实践，毋宁说，宗教哲学和悲剧哲学共同给出了这样一种**本真的生存方式**：即至死不渝地保持斗争并斗争到底，**在这种斗争中向上帝这一绝对的创造性力量敞开**。这也就是说，必然性使得人的生存封闭和僵死为了永恒秩序中受摆布的东西，而舍斯托夫哲学所要教导的就是我们应当从这种封闭性和僵死性中跳出，这一勇敢的跳出使得人走向了必然性所统治的领域之外，而这一“之外”就是一种**无根基性**，就是一种**“离基深渊”**，同时也就是人的本真性的生存本身和**悲剧性的领域**；在这种无根基性中人完全地摆脱了必然性的束缚，而重新参与到了上帝创世的过程中，参与到了存在得以发生的过程中，并且得以**聆受上帝并依靠着上帝**的绝对自由创造新的必然性和秩序——人**在这种深渊中凭借本真的信仰获得了与上帝一样的创世和设立秩序的权柄**。

在这里本真的信仰是绝对耶路撒冷式的而非雅典式的，舍斯托夫让我们从两个经典的宗教事件中看出人如何与绝对相遇并且获得绝对的自由力量，即约伯受难和耶稣之死。约伯与耶稣的共同特征在于，他们在神的考验（也就是绝对的悲剧和痛苦）前认识到了并且坚持了必然性以及日常性秩序的破产，并且最终在斗争中坚持了对于绝对上帝的信仰。按照合理的秩序的逻辑，神的法则是因果报应，善有善报，恶有恶报，然而作为虔诚者的约伯和作为天下最完善的义人的耶稣却受到了世间最大的苦难——对于这种苦难，约伯的朋友和法利赛人们在必然性的秩序下得出的唯一结论是——约伯和耶稣是有罪的不义的，因此是值得有报应的。然而，这种逻辑所扼杀的乃是约伯和耶稣得救的希望，如果臣服于这种逻辑之下，一切罪人都是永远不得救赎的。然而约伯与耶稣正是从悲剧性对于日常秩序撕开的裂隙中杀死了虚假的上帝——作为必然性秩序的上帝，在约伯对于上帝看似大不敬的诘难和质疑以及耶稣最终临死前所认识到的上帝对自己的抛弃中，他们忍受了巨大的属肉与属灵的痛苦——即使冒着承认主宰的缺席的风险也绝不用偶像和必然性秩序作为自己的主宰。而他们的这种最后的斗争所指向的就是更改定律秩序的“奇迹”——从死中复活并且救赎了一切的罪。

第四章、重新反思永恒轮回：舍斯托夫宗教哲学是否超越了尼采哲学？

4.1 尼采的永恒轮回与舍斯托夫对尼采的批评——对“曾是”的两种改造

在梳理完舍斯托夫从悲剧哲学到宗教哲学的走向自由之途后，我们看到了，在第一种意义上，舍斯托夫哲学是尼采主义的——它与尼采哲学一样深刻地**反对虚无主义**，而经由舍斯托夫重新理解的宗教和上帝并不是尼采所要批判的道德宗教与作为最高价值的上帝，而是在“善恶的彼岸”的绝对自由的创造性的力量。然而这种宗教哲学所提出的上帝难道不就是权力意志吗？舍斯托夫与尼采之间究竟是否存在着明显的差异呢？在尼采的学说之后的舍斯托夫宗教哲学是否具有必要性呢？要解答这些问题，我们必须重新回到尼采自己给出的方案，并理解舍斯托夫对于尼采的批判以及舍斯托夫所认为的自己对于尼采的超越。

后期尼采的使命和所要做的工作是且唯一的**就是“重估一切价值”**，而这一部分的思想主要体现在尼采的**权力意志与永恒轮回学说**中，也即在查拉图斯特拉的言说和尼采晚年手稿中：“查拉图斯特拉就是**肯定**，乃至**于辩护**，乃至**于对一切过去之物的救赎**”²¹。

虚无主义就是**最高价值的贬黜**，而尼采要贯彻彻底的虚无主义也即虚无主义的反面，即要求清除最高价值这一“位置”本身，而不能够用新的理想取代旧的偶像²²，积极的虚无主义要求清除对于一切偶像和现成之物的错误信仰，在这种意义上，积极的虚无主义正是舍斯托夫所认同的将求绝对的意志贯彻到底而不停留在临时的结论中的哲学。毫无疑问，权力意志在尼采那里就是**生成、生命**，乃是存在之最内在的本质，就其作为生成和流变的力量而言，同时就是“**时间性**”；就其作为克服最高价值和一切道德谱系的束缚的意义上讲，也就是舍斯托夫意义上的**绝对自由**。权力意志不是价值体系支配下的存在者，反而是生成着创造着不同价值的谱系的本源性力量。舍斯托夫认为尼采与路德的思路一样，权力意志的

²¹ [德]尼采：《瞧，这个人——人如何成其所是》，孙周兴译，商务印书馆，2019年，第128页。

²² [德]海德格尔：《尼采》，孙周兴译，商务印书馆，2018年，第971页。

思想也就是“神是万能的造物主”的思想，并且他们都“向全能的造物主奔去，毫不留情和怜悯地拆毁前进路上所碰到的障碍”²³。

然而对于尼采自己的哲学而言，时间性毕竟规定着**过去的东西**，悲观的虚无主义认定一切过去的东西是“徒然的”，而由于一切都有待于成为过去，因此一切都是没有意义的。尼采对于流变的时间性的清白要求因而必须对抗和克服这种悲观主义，而对于这种虚无主义自我克服“要求”尼采不得不引入永恒轮回的概念，并且将永恒轮回规定为“存在者整体的在场方式”²⁴，以此实现对一切过去之物的救赎。尼采正是通过**权力意志来克服偶像虚无主义**，而用**永恒轮回来克服悲观主义**。

尼采的思路如下，对于意志而言，“曾是”作为最坚硬的石头挡在了它的前面，意志不能够返回过去——作为一种可怕的偶然性，“曾是”使得生命对于自身怨恨和报复。只要“曾是”还是作为一种与意志异己的东西，虚无主义——这种对于生命流变的怨恨就依然无法得到克服。而要重新为流变赢得清白，救赎过去，尼采所作的乃就是要把“它曾经存在”改变为“权力意志曾经如此意愿它存在”：

“去救赎所有过去的东西并且去把所有曾在改造为曾意愿它存在——只有如此我才能称之为救赎！（*To redeem those who are the past and to recreate all ‘it was’ into ‘thus I willed it!’ – only that would I call redemption!*）”²⁵

对于曾是的改造消除了权力意志对于过去有毒的怨恨，而进一步，对于现实性的肯定要求一种完全的肯定，即像高贵者那样真诚地将生命中的一切接受下来，而这种肯定之深切乃要求“一切”完全相同且必然地“**再来一次**”，毫无更改，由此我们来到了尼采的永恒轮回学说，肯定的意志在这种相同者的永恒轮回中达到了其最高形式——**爱命运**。

舍斯托夫首先肯定了尼采的永恒轮回思想所揭示的东西，也即他认为尼采在被其称作永恒轮回的思想深处看到了“某种意志”，看到了被路德称作的“从虚无中创造万物的全能的造物主”，这种意志（或者尼采所说的“自尊心”）能够

²³ [俄]列夫·舍斯托夫：《雅典与耶路撒冷》，张冰译，上海人民出版社，2004年，第142页。

²⁴ 海德格尔：《尼采》，孙周兴译，商务印书馆，2018年，第975页。

²⁵ Friedrich Nietzsche, *On The Genealogy Of Morality*, Edited By Keith Ansell-Pearson, Translated By Carol Diethe, Cambridge University Press 2006, 110th page.

使得记忆让步，使曾在的转变成为未曾发生的。然而在舍斯托夫看来，尼采并没有能够在后期贯彻这种绝对的力量，后续尼采的永恒轮回学说对于“曾是”的改造反而又退缩了回来，成为了尼采最终懦弱和前功尽弃的地方，而尼采对于“曾是”这一坚硬的石头的无能为力显示出了尼采最终对绝对者的信仰的失败。舍斯托夫认为，尼采最终的失败恰恰在于他没有将对于权力意志（也即绝对上帝）的信念坚持到底（即使尼采曾经获得过这种洞见），即他**最终**到底没有相信上帝有更改过去的权柄，也即没有真正相信救赎的力量，反而重新落入到了理性的强求中。在舍斯托夫这里，“曾在”在绝对的上帝里完全不是死硬的石头，他完全相信上帝能够将“曾经发生的变为未曾发生”——正是舍斯托夫所强调的作为绝对的上帝超越于定律秩序下的世界的权能，从而实现绝对的救赎，尼采曾同意这一点，但是后面又抛弃了这一洞见；而要求“曾经发生的成为惟愿其如此的”作为尼采对过去的救赎，乃是一种无奈的妥协，实则宣告了救赎的不可能性，尼采“为万物寻求永恒性”的尝试从根本上乃是与相信“曾是可以变为未曾发生的”相互背离的。而舍斯托夫所认为的正确的“救赎”版本乃是，权力意志或者作为绝对者的上帝能够使得“曾经发生的变为未曾发生”，也能够使得“许多事物和从前的某些东西成为永恒”，即上帝能够机进行一种**自由的拣选**——一种**末日审判和再一次创世**的权能。

进一步，舍斯托夫认为尼采由“万物的永恒性”而导致的“爱命运”的思想恰恰印证了尼采最终的妥协和懦弱之处。舍斯托夫认为，尼采最终妥协的理论动机在于，“‘永恒轮回’理念想要找到‘依据’，于是，便还是去找了那同一个‘命运’为自己申请存在权”²⁶，也即尼采“央求着命运”只为了使得自己的理论站得住脚而不至于被掀翻，为此他甚至从服从必然性的知识出发对于永恒轮回进行了证明，成为了与证明上帝存在的经院哲学和理性主义哲学家一样的懦弱者——尼采不敢给永恒轮回自己提供根据，而只能求助于必然性。在这里，舍斯托夫将尼采的“命运”理解为了“必然性”，理解为了不可更改不可抗拒的必然性，正因如此，舍斯托夫于是遗憾地认为尼采在最后关头放弃了向必然性发起最后的可怕的斗争，转而与苏格拉底和一切理性主义者伍。在理论动机以外，舍斯托夫还分析了尼采最终屈服于命运这一必然性的心理动机，即尼采将**爱命运**视为衡

²⁶ [俄]列夫·舍斯托夫：《雅典与耶路撒冷》，张冰译，上海人民出版社，2004年，第152页。

量**伟大**与渺小的公式，而尼采骨子里的贵族主义迫使尼采最终不得不承认并且爱戴命运，以便获得“伟大”的名誉和赞许。而大谈权力意志、善恶的彼岸和主人道德的尼采，瞥见了必然性之后丧失了一切力气，忘却和丢失了他之前所做出的所有努力，被必然性的思想所诱惑而重新臣服于必然性之下。

4.2 永恒轮回与爱命运的再阐释——论舍斯托夫与尼采的得失

我们可以看到，舍斯托夫对于尼采的批评主要在于永恒轮回与爱命运的学说，并且认为尼采对于过去的救赎乃是一种不成功的救赎，在为万物求永恒、为永恒轮回求依据和证明以及爱命运中，尼采重新落入到了理性主义的陷阱里而失去了砸碎必然性的机会——尼采最终臣服于并重新高扬着必然性。然而舍斯托夫的这种批评是否是中肯的，舍斯托夫所提供的信仰的绝对自由是否真的如其设想的那样，完成和贯彻了尼采所未能坚持的原则呢？这就要求我们进一步深入探讨和理解尼采的永恒轮回和爱命运的学说，去考察相同者的永恒轮回是一种事实，一种假设，还是一种信仰？

在海德格尔的诠释中，对于相同者的永恒轮回有如下的推理逻辑：权力意志的状态和形态必然是有限的，因为如果它是无限的，那么根据权力意志不断克服自身而提高的本质，它就必然无限增长，而一切存在者不过是权力意志，那么这种无限增长的盈余是无法得到解释的。进而，权力意志作为整体本身已经是某个自身限定的东西。如果权力意志并不指向某一个终极的目标并朝着某一目标（在那里达到了一种纯粹的僵死状态，或者最高价值）无休止前进，而又在其可能形态上受到限定，那么作为权力意志的存在者之整体就必须让相同者永恒地再一次出现。²⁷而在海德格尔看来，永恒轮回中轮回着的相同者从是被重新带入到持存之中，是一种非持存之物的最持久持存化，是“**生成**向着**存在**的无限接近”。然而这种诠释是否切中了尼采之“肯定性”的核心呢？海德格尔将尼采的哲学诠释为最后一个“形而上学”体系，是“形而上学”的完成，然而尼采是否依旧是一种颠倒的“形而上学”依然是有待商榷的。

相比于海德格尔，我认为一种更好的阐释是由瓦尔特·舒尔茨所提供的。舒尔茨在《德国观念论的终结》中提到了一种主体性哲学式的也即中介性范式的

²⁷ [德]海德格尔：《尼采》，孙周兴译，商务印书馆，2018年，第974-982页。

理解永恒轮回的解法，即权力意志是一种“已经得到了实现的自我满足的意志”，因此“意志克服的始终只是它自身，因此它自身的攀升并不是什么‘进步’，而是一种永恒地保持在其自身之中的运动”²⁸，权力意志的永恒轮回就被理解为自身完成了的无意义的循环，因而过去和未来在这种无意义的循环中都是一样的。而在舒尔茨看来，尼采所提供的关于永恒轮回的“证明”（而这也正是舍斯托夫所批判尼采的）实际上并不是一种证明，而只是尼采所提供的有助于把握永恒轮回这一存在整体的本质的视角或者比喻，而核心仅仅在于相同者的永恒轮回作为被明确表达出来的权力意志，乃是“纯粹脱离了感官的主体性的形态”。尼采相比于谢林和克尔凯郭尔的差别在于，尼采在其绝对肯定性中满足“纯粹主体性的循环”并把这种循环设定为本真的生存，因而根本上排除了“超验”的企图——也即克服了对于中介性的克服和把握的欲望，因而在尼采这里，“被中介出来了的自我中介”（克尔凯郭尔）被转化为了主动“中介着的中介性”²⁹。因此在尼采这里，爱命运就是对于免于意义循环的永恒轮回的绝对肯定，也就是积极地成为中介着的中介性，舍斯托夫所纠结的“自由”在这里被解除和取消了，“自我”在尼采的爱命运和永恒轮回中被扬弃到免于意义的循环中了——“踊跃着的孩童”乃是无自我的。

而在我看来，舒尔茨所揭示的恰恰是尼采对“必然性”与“自由”这一矛盾的扬弃以及对于“中介性”这一矛盾的绝对肯定，即尼采要求自身主动成为后一种矛盾。相同者的永恒轮回就是一种“必然性”。相同者的永恒轮回正是肯定的权力意志所“要求”和“设立”的时间性样态，也即，肯定的权力意志自身“规定”自身的存在方式为永恒轮回，这种永恒轮回的时间性就是肯定的权力意志。这里，权力意志-永恒轮回自身规定着自身，对于肯定的权力意志自身而言，永恒轮回就是其最内在的本质和必然性，是他所能够带给自己的最高的祝福，并不是有待于“证明”或者“证伪”的东西。而对于否定的意志或者颓废的意志而言，永恒轮回无疑是一种最可怕的诅咒，对于这些意志而言，永恒轮回并不是它的时间性样态，因而对于非肯定的意志而言永恒轮回是“无谓的”。而之所以肯定的

²⁸ [德]瓦尔特·舒尔茨：《德国观念论的终结——谢林晚期哲学研究》，韩隽译，中国人民大学出版社，2019年，第378页。

²⁹ [德]瓦尔特·舒尔茨：《德国观念论的终结——谢林晚期哲学研究》，韩隽译，中国人民大学出版社，2019年，第381页。

意志要求永恒轮回作为自己的时间性样态，关键在于肯定的意志作为已经实现了的自我满足的“中介着的中介性”要求对于每个“瞬间”的**绝对肯定**。也即权力意志设立无穷的必然性作为自己的存在方式。

这里的思路在于，**永恒轮回-权力意志**的肯定性被我们理解为对于瞬间的肯定，而对于“瞬间”的最高肯定要求瞬间作为自身的肯定性而具有意义，因此在这里时间性“必须”是轮回的，只有在这种时间性之中瞬间才不会被否定——否则如若不是这样，非轮回的时间性总设立着“**在前的**”和“**在后的**”，而“在前的”总是“在后的”的途径，“在后的”也只是通往“更后的”的梯子，这种时间性总是将任何一个“瞬间”贬低为一种手段，而最终指向一种被这种时间性逻辑地设立起来的“**目的**”，在其终点是“**终极目的**”，这样的非轮回的时间性重新落入到了对于“瞬间”的贬低中，并且不可避免地走向最高价值的意识形态。而查拉图斯特拉清楚地表明了永恒轮回的时间性对于目的论的反对：“我将返回.....不是回到一个新的生活，也不是更好的生活，或一个相似的生活——我将返回到这**相同的、自我同一**的生活，无论是在最伟大的事物，还是在最渺小的事物中。（*I will return.....not to a new life or a better life or a similar life - I will return to this same and selfsame life, in what is greatest as well as in what is smallest.*）”³⁰只有在永恒轮回的时间性中，每一个“瞬间”才能够同等地成为“中心”，才能够超越目的论和价值体系的束缚，从而达到肯定的最高形式，生命和流变终于赢得了其清白。作为治愈者的尼采，终于克服了虚无主义，也道出了真正从人类的普遍疾病中治愈的可能性。

注意在这里，权力意志不是处于必然性支配下的权力意志，因此永恒轮回与命运不是被必然性所规定的东西，相反，权力意志本身做出着绝对的**命令**，由于权力意志要求最高的**自我肯定**，因此**要求着**永恒轮回和命运之爱，毕竟主体性在尼采这里乃是主动中介着的中介性。而我认为舍斯托夫恰恰在这一层面上误解和矮化了尼采的学说，舍斯托夫将**命运**理解为一种与主体相异质的**必然性**，将**爱命运**理解为主体服从于异己的必然性并为必然性唱赞歌，把永恒轮回理解为权力意志对于必然性的妥协——然而舍斯托夫没有理解到的是，在爱命运中尼采实际上所要表达的一个三重等式乃是：**我是命运，我是必然性，我是我所是**。也即将生

³⁰ Friedrich Nietzsche, *On The Genealogy Of Morality*, Edited By Keith Ansell-Pearson, Translated By Carol Diethe, Cambridge University Press 2006, 178th page.

存提高到存在的绝对高度，将主体提高到上帝的绝对自我肯定的主动性高度。在尼采哲学的顶点，对于踊跃着的孩童而言，存在自我肯定自身，一个异己的必然性的领域乃是虚假的，因此这一虚假必然性对立面的自由也就被取消了——尼采扬弃了必然性与自由的对立。

在这个意义上讲，尼采甚至比舍斯托夫要走得更远——舍斯托夫要求主体或者人以本真的信仰作为生存方式，并且在这种信仰中期待着领受上帝的旨意并依靠上帝的绝对之力量获得真正的自由并参与到存在发生的过程中；而尼采则排除了信仰，因为主体性在尼采这里就是积极主动中介着的中介性，因此我是命运、我是必然性、我是我所是（也即我是存在）这一三重等式所揭示的真理就是，不需要额外的信仰和等待——异己性的必然性和自由的自我早已经被扬弃到了免于意义的永恒轮回中了。

第五章、结论

经过上述对于舍斯托夫与尼采哲学的详细分析，我认为关于从引言一开始提出的问题的回答是这样的：一种基于尼采主义的宗教哲学在反对和免于虚无主义的意义上是可能的，即这种宗教哲学在舍斯托夫这里被视为向着作为绝对的上帝本真地敞开的斗争哲学，其内核在于最后的和永不妥协的对于必然性的反抗。然而这种宗教式的对于虚无主义的克服并没有成功地提供了一种相比爱命运和永恒轮回更优越的进路——舍斯托夫恰恰在最后的一刻误解和矮化了他所认为的在最后一刻放弃了抗争而屈服于必然性的懦弱化了了的尼采，相反，尼采的永恒轮回与爱命运似乎比舍斯托夫的自由走得更远——尼采最终在“中介着的中介性”这一踊跃的孩童中将主体性和人的生存提高到了比舍斯托夫的信仰者更高的位置。

参考文献

1. [俄]列夫·舍斯托夫：《尼采与陀思妥耶夫斯基——关于悲剧哲学的随笔》，田全金译，华东师范大学出版社，2015年。
2. [俄]列夫·舍斯托夫：《旷野呼号、无根据颂》，方珊、李勤、张冰等译，上海人民出版社，2004年。
3. [俄]列夫·舍斯托夫：《雅典与耶路撒冷》，张冰译，上海人民出版社，2004年。
4. [德]尼采：《尼采著作全集，第五卷，善恶的彼岸、论的道德谱系》，赵千帆译，商务印书馆，2015年。
5. [德]尼采：《瞧，这个人——人如何成其所是》，孙周兴译，商务印书馆，2019年。
6. [德]海德格尔：《尼采》，孙周兴译，商务印书馆，2018年。
7. [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，三联书店，2019年。
8. [德]瓦尔特·舒尔茨：《德国观念论的终结——谢林晚期哲学研究》，韩隽译，中国人民大学出版社，2019年。
9. [匈]卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智、任立、燕宏远译，商务印书馆，2020年。
10. Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra A Book For All And None*, Edited By Adrian Del Caro And Robert B. Pippin, Translated By Adrian Del Caro, Cambridge University Press 2006.
11. Friedrich Nietzsche, *On The Genealogy Of Morality*, Edited By Keith Ansell-Pearson, Translated By Carol Diethe, Cambridge University Press 2006.
12. 徐风林：《‘悲剧哲学’的世界观——舍斯托夫哲学的生存论解读》，求是学刊，2009年9月，第36卷第5期。
13. 徐风林：《悲剧哲学的心理解读》，浙江学刊，2009年第6期。
14. 徐风林：《善的哲学与善的布道——舍斯托夫论尼采道德学说》，浙江学刊，2015年第5期。
15. 徐风林：《舍斯托夫论西方哲学》，北京大学出版社，2020年。
16. 甘远潘：《舍斯托夫悲剧哲学研究》，中山大学博士学位论文，2008年。
17. 任天阳：《反抗必然性——舍斯托夫人学思想研究》，内蒙古大学硕士研究生学位论文，2021年。

致谢

在完成本科毕业论文的过程中，我要向论文导师徐凤林教授表达诚挚的感谢！在选题之初，他为我提供了富有洞见的切入点以及阅读材料，在论文完稿后，他仔细审阅了我的论文并对于修改提供了十分宝贵的意见。这些意见使得我的论文更加完善和通顺。除了修改意见以外，徐凤林老师之前长期在中国学界对于俄罗斯宗教哲学以及舍斯托夫研究所作的开创性工作无疑是我的选题得以开展的必要前提。同时，徐老师的基督教史课程和关于俄罗斯存在主义哲学的讲座使得我很早萌生了这方面的兴趣，以启发我探讨不同国家文化的生存论所关注的共同问题。

北京大学学位论文原创性声明和使用授权说明

原创性声明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师的指导下，独立进行研究工作所取得的成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的作品或成果。对本文的研究做出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本声明的法律结果由本人承担。

论文作者签名：吕欣远 日期：2024 年 5 月 20 日

学位论文使用授权说明

(必须装订在提交学校图书馆的印刷本)

本人完全了解北京大学关于收集、保存、使用学位论文的规定，即：

- 按照学校要求提交学位论文的印刷本和电子版本；
- 学校有权保存学位论文的印刷本和电子版，并提供目录检索与阅览服务，在校园网上提供服务；
- 学校可以采用影印、缩印、数字化或其它复制手段保存论文；
- 因某种特殊原因需要延迟发布学位论文电子版，授权学校 ☐ 一年 / ☐ 两年 / ☐ 三年以后，在校园网上全文发布。

(保密论文在解密后遵守此规定)

论文作者签名：吕欣远 导师签名：徐凤林 日期：2024 年 5 月 20 日