



中国社会科学院创新工程学术出版资助项目

自由与创造

—— 别尔嘉耶夫宗教哲学导论

A Freedom and Creation: Introduction to
Berdyaev's Religious Philosophy

石衡潭 著



中国社会科学院创新工程学术出版资助项目

自由与创造

——别尔嘉耶夫宗教哲学导论

石衡潭
著



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

图书在版编目 (CIP) 数据

自由与创造: 别尔嘉耶夫宗教哲学导论/石衡潭著.
—北京: 社会科学文献出版社, 2011. 11
(世界宗教研究丛书)
ISBN 978-7-5097-2850-5

I. ①自… II. ①石… III. ①别尔嘉耶夫 (1874 ~
1948)—宗教哲学—哲学思想—研究 IV. ①B512.59②B920

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 222341 号

世界宗教研究丛书

自由与创造

——别尔嘉耶夫宗教哲学导论

著 者 / 石衡潭

出 版 人 / 谢寿光

出 版 者 / 社会科学文献出版社

地 址 / 北京市西城区北三环中路甲 29 号院 3 号楼华龙大厦

邮政编码 / 100029

责任部门 / 人文科学图书事业部 (010) 59367215 责任编辑 / 范明礼

电子信箱 / renwen@ssap.cn

责任校对 / 孔 勇

项目统筹 / 宋月华 范 迎

责任印制 / 岳 阳

总 经 销 / 社会科学文献出版社发行部 (010) 59367081 59367089

读者服务 / 读者服务中心 (010) 59367028

印 装 / 三河市尚艺印装有限公司

开 本 / 787mm × 1092mm 1/16

印 张 / 19

版 次 / 2011 年 11 月第 1 版

字 数 / 271 千字

印 次 / 2011 年 11 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978-7-5097-2850-5

定 价 / 69.00 元

本书如有破损、缺页、装订错误, 请与本社读者服务中心联系更换

 版权所有 翻印必究

总 序

世界宗教在我们所经历的世纪之交、千纪之交空前活跃，并在中国出现了前所未有的迅猛发展。如何去认识、研究和理解世界宗教，这是我们在全球化时代所面临的一项重要任务。在中国当代社会政治、思想文化氛围中，人们已体会到宗教的普遍存在，并开始关注宗教问题，关心宗教研究，将宗教的作用及影响与现实社会的生存及发展密切关联。不过，在对宗教的认知和理解上，人们的见解和观点显然仍存有分歧，这给我们争取达到宗教审视之共识带来了种种困难，却也提醒并促使我们多层面、多角度地认识世界宗教的存在，观察其演变发展。

在对各种世界宗教的复杂体认中，大致有如下两种视角：

一是把宗教作为人类精神及社会生活的“常态”来看待，从世界宗教中体悟出人的社会性、人本性、文明性和超越性。对此，宗教研究者有诸多表述，反映出其对宗教所关涉的主体或客体、集体或个体、内心或外在的不同侧重。例如，奥托认为宗教是“与神圣的交往”，在此突出人对“神圣”或“神圣者”的信仰。缪勒也指出宗教是人“领悟无限的主观才能”，即人的内心的本能、气质、人寻求超越的渴望。斯特伦把宗教理解为“使个人和社会经历一种终极的和动态的转变过程”，其所言“终极转变”即从深陷于一般存在的困扰而彻底转变为体验到一种“最可信的和最深刻的终极实体”，由此在这种“构成生命的终极源泉”中确立自己的存在，使自己的精神变得充实和圆满。斯塔克则认为宗教是人之本性寻求补偿的体现，因而要追求一种具有超越性的信仰生活。宗德迈耶尔对此曾强调“宗教是人类对于超越经验的共同回答”。蒂利希则突出宗教是“人的终极关怀”，希望从这种关怀中体现出人的精神活动及其本真意义。总结

这些宗教理解，伊利亚德以宗教是一种“人类学常数”来说明宗教与人的密不可分，认为“人”就是具有宗教情结的人格存在，人的本质特性与宗教本质特性有着内在关联，人性乃宗教存在的本体性前提，有人就有宗教。宗教作为这种人性的“普遍性”还被柏格森所坚持，他宣称在从古到今的人类社会中，或许在某一时段、某一地域有可能找不到科学、艺术或哲学，但绝不会找不到宗教。

在上述对宗教的“常态”认知中，一般会把宗教的表现形式理解作为“内在形式”的“宗教性”和作为“外化形式”的“宗教建构”，在宗教的功能形式上则将其理解为“超越性”形式和“安慰性”形式。比较存在形态的“宗教性”与“宗教建构”，我们会发现其“宗教性”以信仰内在的形式而给人“虚玄”之感，相关内容多涉及人的思想、精神、意念、情感；其外化形态的“宗教建构”则以其“实在”和“具体”性而反映出人类社会关系的构建，并以各宗教的社会、民族外观来代表与之相应的客体文化形态；在此，蒂利希认为宗教是文化的实质，文化是宗教的表现形式，其相互呼应则可展示文化的表层繁复与宗教的深层蕴涵之有机建构。但在宗教与文化的关系理解上亦可换位，即把宗教看作人类的精神、文化形式，是其“象征化”或“符号化”。论及这种宗教与文明的关系，道森认为“伟大的宗教是伟大的文明赖以建立的基础”，“宗教是界定文明的一个主要特征”。这样，宗教不离人类的文化构建及文明发展，并成为许多文化体系中的核心价值观和许多民族社团的精神家园。而在对宗教功能形式的认知上，一方面可看到宗教“超越性”形态的“终极性”旨归和对人类“自我升华”的憧憬，另一方面则可从其“安慰性”形态上体悟到宗教补偿功能所表现出的一种理想化的对“现实的幻想”，以及由此折射出的“社会的倒影”。它旨在使“此岸的缺陷”为“彼岸的充盈”所弥补，以宗教的慰藉来应对今生今世所遇到的一切，从而达到人们精神上的解脱。对此，恩格斯曾总结说，“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。”恩格斯从这种对宗教的“常态”理解中，进而指明宗教性乃“包含有人类本质的永恒规定性”。

二是从“问题意识”的视角来看待宗教，即认为宗教的出现乃是人的存在或意识“出了问题”，宗教作为社会反映即为社会的“问题”反映。如果基于这种对“问题”的评价，那么宗教的存在就不一定是社会的“常

态”，甚至可能会被理解为一种“不正常”的状况。其实，在此所论及的“社会常态”乃一种被“理想化”、被人为拔高了的“常态”，或者在现实中根本就不存在，充其量也只是个别的、短暂的存在。从问题意识来理解宗教，则会关注人们反映这种问题的社会表层和心理内层，以及二者的复杂交织。在对个人心理内在的分析上，弗洛伊德创立了其深蕴心理学，并将其探究与宗教认知相关联。在他看来，宗教乃说明人的意识、人的心理状况出了问题，宗教实际上是表现出人的“有限性”、“依赖感”、精神压力和负担；而且，原初的宗教之诞生，就已反映出人与其“父母情结”相关联的“负罪感”，故此亦折射出人的心理问题。宗教所揭示的社会问题，则在马克思的经典表述中清晰可见。马克思曾深刻指出，宗教即“颠倒了的世界观”，是“现实的苦难的表现”，而且还是“对这种现实的苦难的抗议”；宗教之所以被马克思视为“人民的鸦片”，就在于宗教表现出“被压迫生灵的叹息”、“无情世界的感情”、“没有精神的制度的精神”。因此，马克思的问题意识实质上是其对宗教的同情和对产生出宗教的“问题”社会之揭露和批判。

当然，今天如果仍然从“找问题”的角度来看待并理解宗教，那么认识者本身至少会在潜意识上对“宗教”的存在及发展是持有怀疑或批评的看法的，即认为宗教反映出了一种“有问题”的社会存在，而且它并非社会主流所肯定、承认或希望的现象。显然，上述两种视角会带来对宗教“价值”、“意义”的不同观点，而且各自在对宗教的社会定位之审视和判断上也势必会有不同。尽管在今天看来单纯从“问题意识”上评说宗教已经暴露出了其不足和缺陷，这两种视角的宗教认知应该说却都是有其意义和必要性的。这些不同的视角能促使人们更加全面、客观并综合性地看待宗教。当然，以平常心来看待作为人类社会“常态”的宗教是在一般性、普遍性意义上所言的，而发现、审视宗教所反映的社会问题则应基于其特殊性，以及其时空关联性。

其实，宗教在“使人类的生活和行为神圣化”的过程中，会在人的精神上实施其最强有力的社会指导及控制。其积极方面会引导人们朝向崇高、达到升华、超越自我，而其消极方面也可能让人陷入偏执、狂热或痴迷。为此，贝格尔认为“宗教在历史上既表现为维系世界的力量，又表现为动摇世界的力量”，因而有必要从其利、弊，正、负等双向功能上来看待宗教的社会作用。但我们对之仍需有主流性、总体性的把握。在精神文

化意义上，对宗教核心价值观的认识和挖掘，既可对宗教得以存在的社会获得更为深刻的体认，又能积极引导宗教适应并促进与之相关的社会发展。正如道森所言，“宗教是历史的钥匙，不理解宗教，我们就无法了解一个社会的内在形态”；而在宗教与社会的关系中，“若把某种文化看作一个整体，我们就会发现，抑或有悖于人类社会的价值与规范的宗教，如果引导得体，也会对文化产生能动作用，并为社会变革运动提供动力”。由此而论，宗教对于人类社会存在有着极为重要的意义和非常复杂的功能。我们认识和研究宗教，应该持有“客观认识”、“积极引导”的态度。

为了对世界宗教有客观、真实、全面、深入的理解和研究，我们组织了《世界宗教研究丛书》，以基于上述考量来在宗教探讨上求真求实。在此，我们在面对世界宗教时，既会对之持有体认人类社会文化现象的“常态”，也会有我们自己在研究上的“问题意识”。编辑、出版这套丛书，我们并不着眼于在研究世界宗教之范围上的系统、整全，而是重在其个案研究，具体分析，触及相关的人或事，以便能从点滴积累开始来面向世界宗教的浩瀚大海，纳百川之细流而汇入其汪洋博大。因此，我们希望从大处着眼、从小处入手，积少成多、渐成规模，以一种实在性、持久性来探究源远流长、丰富多彩、错综复杂的世界各种宗教现象。“不积跬步，无以致千里；不积小流，无以成江海”，我们将锲而不舍，始终保持这种研究的开放性和开拓性。

卓新平

中国社会科学院世界宗教研究所

2009年7月1日

目 录

引 言	1
第一章 别尔嘉耶夫及其时代	6
第一节 别尔嘉耶夫生平与创作	6
一 家世背景	6
二 从马克思主义到唯心主义	7
三 流亡岁月	12
第二节 别尔嘉耶夫与新宗教意识	14
一 别尔嘉耶夫与新宗教意识	14
二 别尔嘉耶夫与俄罗斯东正教	42
第二章 传统神观念与神义论	45
第一节 恶的根源之神义论解释	45
一 一元论的解释	45
二 二元论的解释	53

第二节 客体化——传统神义论的形而上学基础·····	56
一 “存在”概念与客体化——西方哲学对存在的 追问方式·····	56
二 神观念与客体化——传统神义论所辩护的神·····	65
三 恐惧——传统神学的心理情绪基础·····	71
第三章 别尔嘉耶夫神观念与对恶的解释·····	75
第一节 别尔嘉耶夫创世论与神观念的思想 渊源——德国神秘主义·····	76
一 埃克哈特的神性观念·····	76
二 波墨的深渊观念·····	79
第二节 别尔嘉耶夫论恶的思想渊源——陀思妥 耶夫斯基·····	81
第三节 别尔嘉耶夫的创世论与神观念·····	93
一 作为创造者的神和作为造物的人·····	93
二 作为呼唤者的神与作为回应者的人·····	97
三 个性·····	100
第四节 别尔嘉耶夫对恶的解释·····	108
一 恶的根源·····	108
二 恶的本质·····	110
三 恶的种类·····	113
四 恶的意义·····	114
第四章 律法伦理学、救赎伦理学与恶的消除·····	122
第一节 律法伦理学与恶的消除·····	124
一 律法的起源与发展·····	124

二 律法的特征	132
三 律法的作用与局限	134
第二节 救赎伦理学与恶的消除	140
一 救赎伦理学的实质与真谛	140
二 救赎伦理学在历史上的命运	146
 第五章 创造与战胜恶	156
第一节 创造的本质	156
一 创造不同于流溢与进化	156
二 创造的本质、前提、根源与依据	158
第二节 创造的意义、任务与范围	164
一 创造是人的使命	164
二 创造的任务——个性的实现	167
三 创造的范围	169
第三节 创造的要素	172
一 个人性	172
二 激情	173
三 想象	175
四 美与艺术	177
第四节 创造与时间	181
一 宇宙时间	181
二 历史时间	182
三 生存时间	183
 第六章 永恒——创造的前景	185
第一节 战胜死亡	185

一	死亡的含义	185
二	战胜死亡	188
第二节	战胜地狱	193
一	客体化的地狱	194
二	主观的地狱	196
三	战胜地狱是神人共同的事业	197
第三节	创造天堂	199
一	天堂与自由	199
二	天堂与善	200
三	天堂与创造	201
第七章	自由与历史	207
第一节	历史的本质	207
一	“历史的东西”	207
二	历史的本质	208
第二节	自由与历史进程	214
一	基督教与历史	214
二	文艺复兴与人文主义	216
三	历史的走向	220
第八章	别尔嘉耶夫在世界	223
第一节	别尔嘉耶夫在俄罗斯与东欧	223
一	别尔嘉耶夫在俄罗斯	223
二	别尔嘉耶夫在东欧	228
第二节	别尔嘉耶夫在欧美与日韩	231
一	别尔嘉耶夫在欧美	232

二 别尔嘉耶夫在日本与韩国	243
第三节 别尔嘉耶夫在中国	244
一 别尔嘉耶夫在中国	244
二 别尔嘉耶夫为什么受中国人欢迎	248
第九章 别尔嘉耶夫的成就与局限及其对我们的意义	253
第一节 别尔嘉耶夫的成就	253
一 对个性的强调	254
二 对创造的赞美	255
三 对美的推崇	258
第二节 别尔嘉耶夫的局限	262
一 方法论上所存在的问题	262
二 错误方法论带来的后果	266
第三节 别尔嘉耶夫对我们的意义	269
一 别尔嘉耶夫作为宗教哲学家对我们的意义	269
二 别尔嘉耶夫作为知识分子对我们的意义	272
参考文献	278
博士论文《恶与救赎》后记	287
后 记	289

引 言

恶的存在是人类生活中不容置疑的严峻事实。无论从历史还是从现状来看，人类生活都充满了各种各样的苦难与罪恶。从地震、海啸、火山爆发、旱涝、瘟疫、疾病等自然和生理现象到战争、征服、压迫、欺凌等人类社会行为，从人外部的掠夺、争斗、杀戮到内心的嫉妒、贪婪、仇恨，无一不是恶之体现。这样，对恶的思考与追问也就是人类所不能释怀的永恒主题。从一定意义上说，人类宗教就是起源于对恶的问题的思考与追问。别尔嘉耶夫（又译作别尔嘉也夫）说：“恶的问题不仅处于基督教的中心，而且处于任何一种宗教认识的中心。渴望从世界生活之恶中、从存在苦难中得救赎产生了所有的宗教。归根结底，所有的宗教，而不仅是精确意义上的救赎宗教都应许从恶和由恶所产生的苦难中得解放。”^① 荷兰改革宗神学家巴文克也说：“为什么有恶？为什么有邪恶、有苦难？如此的问题，比人的起源问题又更进了一步，已经占据了人的思想，时时刻刻压抑人的心思意念。”^②

在基督教神学中，恶被定义为对神的悖逆，对神意志的背离，而在一般的宗教哲学中，恶这一词则与人的恐惧行为相关。通常把恶分为道德的恶与自然的恶这两种形式。道德的恶指由人所带来的恶，包括战争、拷打、暴力、贫困、不公正和政治压迫；自然的恶指非人类

① 别尔嘉耶夫：《自由精神哲学》中译本，石衡潭译，上海三联书店，2009，第117页。

② 巴文克：《基督教神学教程》中译本，赵中辉译，香港，基督教改革宗出版社，2006，第168页。

原因所引起的种种苦难，如疾病、饥荒、地震、飓风、死亡，等等。^①在基督教神学中，道德的恶被归结为罪的结果，常常用罪来解释。同日常生活中对恶的态度与解决不同的是，宗教与哲学主要是对恶的形而上学的思考与追问。其中最根本的问题是：为什么会存在恶？亦即恶的根源在哪里？特别是其形而上学根源何在？恶的本质和意义是什么？

不同的宗教对这些问题有各自不同的回答，而这些不同的回答也就构成它们各自不同的特征。

佛教可以说是最关注恶的问题的宗教。在佛教中，恶具有本体论的意义。佛教认为，人生充满了罪恶与痛苦，甚至生命或存在本身就是痛苦。佛教著名的四圣谛说就是讲人生痛苦的原因及其解脱之道。苦谛说：“八相为苦。所谓生苦、老苦、病苦、死苦、爱别离苦、怨憎会苦、求不得苦、五阴盛苦。”^②这所谓的八苦有的指自然生理现象，有的指社会生活行为，有的指生命本身，这是一种极度的悲观主义。佛教所提供的解脱之道也就是“空”观。它彻底否定现实世界的实在性，认为万物皆空、万象皆空，进而否定人的迷恋之情和执著之心，亦即否定人生意志；以最终达到涅槃寂灭超脱生死轮回的境界。

在摩尼教和波斯宗教中恶的根源问题是通过二元神论来解释的。摩尼教受到波斯教的影响，它认为，世界由行为和影响，即精神和肉体或物质两个方面组成；宇宙中除了善神之外，还存在着恶神。两种神分成了两个世界，善神推进精神事业，恶神则陷害他所能陷害的一切。恶神与善神具有同等的能力，善神与恶神处于永恒的争斗之中，世界上一切善与恶的斗争都根源于善神与恶神的斗争。

在古希腊的奥尔菲斯教中，也是用二元论来说明恶。在人之中存在着双重本性，人具有神的因素，也具有提坦的因素，提坦因素使人受缚于物质世界。也就是说，人具有灵魂和肉体两个部分。灵魂向往

① 参阅 B. clack, *The philosophy of religion*, 1988, 第 50 页。

② 《涅槃经》卷十二，转引自何光沪、许志伟主编《对话：儒释道与基督教》，社会科学文献出版社，1998，第 423 页。

另一个世界，肉体则依恋物质世界，肉体成了灵魂的监牢。奥尔菲斯教对柏拉图的思想有很大影响。柏拉图也同样把世界分为感觉世界与理念世界、物质世界与精神世界。恶产生于物质世界，而善属于理念世界。恶的根源在于两个世界的混淆、掺杂。

斯多亚学派则从人对世界的主观态度来解释恶。他们认为：世间万物都顺从理性，人本身也应该认识和遵循这种理性。顺从理性的生活就是善，不顺从理性的生活就是恶。在他们的观念中，理性与神、自然都是同一的。“个人的本性都是普遍本性的一部分，因此，主要的善就是以一种顺从自然（本性）的方式生活，这意思就是顺从一个人自己的本性和顺从普遍的本性，不做人类的共同法律所禁止的事情。那共同法律与普及万物的公正理性是同一的，而这公正理性也就是宙斯，万物的主宰与主管。”^①

但是，只有在基督教中，恶的根源问题才成为一个重要难题，因为恶的存在与基督教教义产生了不可调和的冲突。根据基督教传统教义和神学，世界众生万物是由至善全能的上帝所创造的，而这样一个上帝所创造的世界应该是完美的，不应该存在恶，不应该有恶的问题。然而，恶的存在事实恰恰构成了对基督教教义和神学的巨大挑战：如果这个世界是上帝所创造的，而上帝是至善全能的，那么上帝怎么会创造一个充满恶的世界呢？恶的存在事实怎么与上帝的至善全能相容呢？要么世界不是由上帝所创造的，要么世界上的恶不存在。如果承认前者，那么就违背了基督教教义；如果肯定后者，那么，这是明显与事实相冲突的。这一两难处境简直有颠覆基督教信仰的危险。要维护基督教的正统教义，要坚定基督教信仰，必须解决这一冲突，走出这一困境，所以，对于基督教来说，对恶的根源问题的解决实际上是对神和神所创造的世界的辩护，也就是说，是神义论^②问题。“神义论

① 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》第7卷，第87页，转引自范明生著《晚期希腊哲学和基督教神学》，上海人民出版社，1993，第77页。

② 神义论一词虽然只是莱布尼茨在他1710年出版的《神义论》一书中最早提出和使用，但神义论的思想从《约伯记》就开始有了，希腊教父时代即得到了较系统的阐述。神义论（theodicy）一词来源于希腊语 theos（神）和 dike（正义）。

问题提出在伦理学问题提出之前。伦理学正是因为有神义论的问题才存在。如果有善与恶的区分，如果有恶存在，那么为神的辩护就不可避免，因为为神的辩护是恶的起源问题的解决。”^① 在《约伯记》中，神义论的问题由饱受苦难打击痛苦折磨的义人约伯提了出来。天父既然赏罚严明，为什么为非作歹之人得以亨通，而正直无辜的人反遭大难？“恶人为何存活，享大寿数，势力强盛呢？他们眼见儿孙、和他们一同坚立。他们的家宅平安无惧，神的杖也不加在他们身上。他们的公牛孳生而不断绝，母牛下犊而不掉胎。他们打发小孩子出去、多如羊群。他们的儿女踊跃跳舞。他们随着琴鼓歌唱，又因箫声欢喜。他们度日诸事亨通，转眼下入阴间”（《约伯记》-13）。“恶人的灯何尝熄灭？患难何尝临到他们呢？神何尝发怒，向他们分散灾祸呢？他们何尝像风前的碎秸，如暴风刮去的糠秕呢？”（《约伯记》-18）他自己的境况却是：“我不得安逸，不得平静，也不得安息；却有患难来到”（《约伯记》3：26）。“我仰望得好处，灾祸就到了；我等待光明，黑暗便来了。我心里烦扰不安，困苦的日子临到我身。我没有日光就哀哭行去（或作‘我面发黑并非因日晒’）。我在会中站着求救。我与野狗为弟兄；与鸵鸟为同伴。我的皮肤黑而脱落；我的骨头因热烧焦。所以我的琴音变为悲音；我的箫声变为哭声”（《约伯记》30：26-31）。在《约伯记》中上帝对约伯的问题并没有正面回答。在基督教历史上不断有人试图解决这一难题，其中最为著名的应属奥古斯丁与莱布尼茨。奥古斯丁与莱布尼茨都是从神的存在来否定恶，他们只是从理论上消解了恶，无化了恶，而把现实的恶的责任归给了人的自由意志。如果我们更进一步追问自由意志的来源的话，必然一定要追究到神的头上。所以，莱布尼茨不得不比奥古斯丁更进一步，完全认同于这个现有的世界，把它与神意完全等同起来。这实际上贬低了神的至善与全能，这样，这一问题也就并没有得到圆满的解决，而似乎是转了一个圆圈而回到了原地。后来，康德、黑格尔、谢林、

① Н. А. Бердяев. Философия свободы духа. Москва. Республика. 1994. с37.

尼采等人对恶的问题进行了可贵的探索，提出了解决这一难题的不同途径与方法，其中有不少的真知灼见。

俄罗斯思想界对恶的问题是十分敏锐、关注的。陀思妥耶夫斯基以其巨大的天才在他的许多小说中探讨了恶的问题，对传统神义论作了坚决的抵制与反抗。他不仅坚决否认这个世界是可能世界中最好的世界，而且坚决反对以恶为代价来换取未来的和谐世界。

别尔嘉耶夫是在陀思妥耶夫斯基精神滋养之下成长起来的俄罗斯思想家，他继承了陀思妥耶夫斯基的反抗精神，继续着这一艰难的思想探索。他自己说：“我的宗教兴趣的中心一直是神义论问题，在这点上，我是陀思妥耶夫斯基的儿子。”^① 1940年6月，在第二次世界大战爆发不久的黑暗岁月里，别尔嘉耶夫写道：“这个堕落的世界，恶永远成为胜利者的世界，把人们引向无尽痛苦的世界，是第一性的吗？是真正的吗？这个问题把我导向折磨我一生的宗教主题。”^② 在许多著作中，他尖锐地指出，传统神义论对神的辩护是软弱无力的，同时他敏锐地看到，传统神义论的软弱无力在于他们仅仅从存在、从创造者——神的角度来探讨这一难题，他们的思想武器仅仅是唯理论，这样他们必然陷入两难的境地，而不能理解恶的奥秘，从而他指出，应该从非存在、从非创造的自由、从无来解释恶的根源，而且，他认为思想的重心不应该是对神与神所创造的世界之辩护，而应该是恶与恶人的存在。他继承了康德的思想传统，从存在主义、人格主义的思想角度，大大地推进了对恶的问题的思考。

① Н. А. Бердяев. Самопознание. Опыт философской автобиографии. Москва. Книга. 1991. с176.

② Н. А. Бердяев. Самопознание. Опыт философской автобиографии. Москва. Книга. 1991. с168.